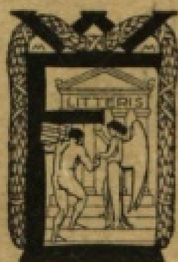
ÜBER RESSENTIMENT UND MORALISCHES WERTURTEIL

VON

MAX SCHELER

SONDERDRUCK AUS DER
ZEITSCHRIFT FÜR PATHOPSYCHOLOGIE. I. BAND



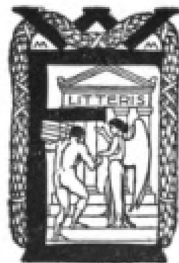
LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1912

ÜBER RESSENTIMENT UND MORALISCHES WERTURTEIL

VON

MAX SCHELER

SONDERDRUCK AUS DER
ZEITSCHRIFT FÜR PATHOPSYCHOLOGIE. I. BAND



LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1912

I. Zur Psychologie des Ressentiment.

Unter den überaus spärlichen Entdeckungen, welche in neuerer Zeit über die Herkunft moralischer Werturteile gemacht worden sind, ist die Entdeckung FRIEDRICH NIETZSCHES vom Ressentiment als Quelle solcher auch dann die tiefgreifendste, wenn seine speziellere Behauptung, daß die christliche Moral und insbesondere die christliche Liebe die »feinste Blüte des Ressentiment«[1] sei, sich als falsch erweisen sollte.

Was ist Ressentiment? Setzen wir an Stelle einer Definition eine kurze Charakterisierung oder Beschreibung. Ressentiment ist eine *seelische Selbstvergiftung* mit ganz bestimmten Ursachen und Folgen. Sie ist ein dauernder psychischer Zustand, der durch systematisch geübte Zurückdrängung von Entladungen gewisser Affekte, die an sich normal sind und zum Grundbestande der menschlichen Natur gehören, entsteht, und gewisse dauernde Einstellungen auf Arten des Werturteils zur Folge hat. Die hier an erster Stelle in Betracht kommenden Gemütsbewegungen und Affekte sind: Rachegefühl- und Impuls, Haß, Zorn, Neid, Scheelsucht, Hämischkeit. Der wichtigste Ausgangspunkt der Ressentimentbildung ist der Racheimpuls. Schon das Wort »Ressentiment« weist darauf hin, daß es sich bei den hier genannten Gemütsbewegungen um solche handelt, die sich erst auf das vorherige Erfassen fremder Gemütszustände

[1] S. Genealogie der Moral, I. Abh., Abs. 8.

aufbauen, d. h. um Antwortsreaktionen. Ein solcher reaktiver Impuls ist aber auch der Racheimpuls im Unterschiede von aktiven und aggressiven Impulsen, sei es freundlicher oder feindlicher Richtung. Jedem Racheimpuls muß ein Angriff vorhergegangen sein. Hier ist nun wichtig, daß der Racheimpuls durchaus nicht zusammenfällt mit dem Impuls zum Gegenschlag oder zur Verteidigung, auch wenn diese Reaktion von Zorn, Wut oder Entrüstung begleitet ist. Beißt z. B. ein angegriffenes Tier seinen Angreifer, so kann dies nicht Rache genannt werden. Auch der unmittelbare Gegenschlag auf eine Ohrfeige ist nicht Rache. Vielmehr sind zwei wesentliche Merkmale für den Tatbestand der Rache wesentlich: eine mindestens momentane und eine bestimmte Zeit währende Hemmung und Zurückhaltung des sich unmittelbar einstellenden Gegenimpulses (und auch der mit ihm verbundenen Zorn- und Wutregungen), und damit verbunden eine Verschiebung dieser Gegenreaktion auf eine andere Zeit und eine geeignetere Situation; diese Hemmung aber verursacht durch eine vorblickende Überlegung, daß man bei unmittelbarer Gegenreaktion unterliegen werde, und ein mit dieser Überlegung verbundenes ausgeprägtes Gefühl des »Nichtkönnens«, der »Ohnmacht«. Sodann liegt es im Wesen der Rache, daß sie stets das Bewußtsein des »Dies für Das« enthält, niemals also bloß eine affektbegleitete Gegenreaktion darstellt. Vermöge dieser zwei Merkmale ist der Racheimpuls der geeignetste Ausgangspunkt der Ressentimentbildung. Unsere Sprache differenziert fein. Vom Rachegefühl über Neid und Scheelsucht bis zur Hämischkeit läuft sozusagen ein Fortschritt des Gefühls und Impulses, bis in die Nähe des eigentlichen Ressentiment. Bei Rache und Neid sind noch bestimmte Objekte für diese Modi des Hasses vorhanden; sie bedürfen bestimmter Anlässe, um zu erscheinen und sind in ihrer Richtung an bestimmte Objekte gebunden; so daß sie mit der Aufhebung dieser Anlässe verschwinden. Die gelungene Rache hebt das Rachegefühl auf, desgleichen die Bestrafung dessen, auf den der Racheimpuls zielt, desgleichen die echte Verzeihung; auch der Neid schwindet, wenn das Gut, um das ich beneide, mein eigen wird. Scheelsucht dagegen ist schon eine Einstellung, die nicht im selben Sinne an bestimmte Objekte gebunden ist; sie entsteht nicht bei bestimmten Anlässen, um mit diesen wieder zu verschwinden, sondern es werden diejenigen Objekte und die

Wertmomente an Dingen und Menschen aufgesucht, an denen sich der Neid befriedigen kann. Ihr Herabziehen und vom Sockel Reißen, die Steigerung, welche negative Wertmomente an Dingen und Menschen für die Aufmerksamkeit gerade dadurch finden, daß sie mit starken positiven Wertmomenten in Gemeinschaft an derselben Sache auftreten; ihr Verweilen in diesen negativen Momenten, begleitet von einem scharfen Wohlgefühl, daß diese vorhanden sind, wird hier zu einer festen Ablaufsform von Erlebnissen, in der die allerverschiedensten Materien Platz zu finden vermögen. In dieser Form oder Struktur bildet sich nun schon im Scheelsüchtigen die einzelne konkrete Lebenserfahrung. Es ist nicht mehr eine bloße Wirkung einer solchen Erfahrung, daß sich der Neid einstellt; und sie bildet sich, ganz gleichgültig ob ihr Gegenstand eine direkte oder indirekte Beziehung auch auf nur möglichen Schaden und Nutzen, Förderung oder Hemmung des betreffenden Individuums hat. In der »Hämischkeit« ist der detraktive Impuls noch innerlicher geworden und liegt gleichsam stets bereit, loszuspringen und sich in einer ungezügelten Geste, einer Art zu lächeln usw. zu verraten. Ein analoger Weg geht von der einfachen »Schadenfreude« zur »Bosheit«, die immer neue Gelegenheiten zur Schadenfreude zu bewirken sucht und sich von bestimmten Objekten schon abgelöster zeigt wie die Schadenfreude. Indes dies alles ist nicht Ressentiment. Es sind nur Stadien im Werden seiner Ausgangspunkte. Rachegefühl, Neid, Scheelsucht, Hämischkeit, Schadenfreude und Bosheit treten erst da in die Ressentimentbildung ein, wo weder eine sittliche Überwindung (bei Rache z. B. echtes Verzeihen) noch ein Handeln, respektive ein adäquater Ausdruck der Affekte in Ausdrucksäußerungen z. B. Schimpfen, Schütteln der Faust usw. erfolgt; und wo es darum nicht erfolgt, weil ein ausgeprägtes Bewußtsein der Ohnmacht ein solches Handeln oder einen solchen Ausdruck hemmt. Der Racheerfüllte, der durch den Affekt in Aktion versetzt wird und sich rächt; der Hasser, der dem Gegner Schaden zufügt oder ihm wenigstens seine Meinung sagt oder sich auch nur bei anderen über ihn ausschimpft; der Neidische, der das Gut, das er im Neide im Auge hat, zu erwerben sucht durch Arbeit, Tausch, Verbrechen und Gewalt, verfallen nicht in Ressentiment. Nur dort liegt eine Bedingung für seine Entstehung, wo eine besondere Heftigkeit dieser Affekte mit dem Gefühl der

Ohnmacht sie in Tätigkeit umzusetzen, Hand in Hand geht und sie darum »verbissen« werden — sei es aus Schwäche leiblicher und geistiger Art, sei es aus Furcht und Angst vor jenen, auf welche die Affekte bezogen sind. Das Ressentiment ist also seinem Boden nach vor allem auf die jeweilig Dienenden, Beherrschten, die vergeblich gegen den Stachel einer Autorität Anlöckenden beschränkt; und wo es sich bei anderen zeigt, da ist entweder eine Übertragung durch psychische Ansteckung gegeben — deren das ungemein kontagiöse seelische Gift des Ressentiment besonders leicht fähig ist — oder es ist ein in diesem Menschen selbst unterdrückter Trieb, von dem die Ressentimentbildung ihren Ausgang nimmt, und der nun in dieser Form einer »Verbitterung« und »Vergiftung« der Persönlichkeit revoltiert. So ist es begreiflich,, daß ganze Klassen von Menschen Neigung zur Ressentimentbildung zeigen, z. B. der »pensionierte Beamte«, dem plötzlich seine Amtstätigkeit und Macht unterbunden ist, oder die »alte Jungfer«, deren Geschlechts- und Zärtlichkeitstrieb mißhandelt und unterdrückt wurde[1]. Darf sich ein schlecht behandelter Diener in dem »Vorgemach ausschimpfen«, so verfällt er nicht in jene innere »Giftigkeit«, die zum Ressentiment gehört; wohl aber, wenn er noch immer »gute Miene zum bösen Spiel« (wie die Wendung so plastisch sagt) machen soll, und die ablehnenden, feindseligen Affekte in sich begräbt. Es ist also eine besonders heftige Spannung zwischen Racheimpuls, Haß, Neid und deren Auswirkung einerseits und Ohnmacht andererseits, was zum kritischen Punkte führt, da diese Affekte die »Ressentimentform« annehmen. Anders, wenn sich diese Affekte entladen. Z. B. sind parlamentarische Institutionen, auch wo sie für die Gesetzgebung und Regierung des Staates zum allgemeinen Besten schädlich sind, als Entladungsmittel der Massen- und Gruppenaffekte solcher Art von größter Bedeutung; desgleichen die Strafjustiz, welche von Rache reinigt; das Duell, in gewissem Maße auch die Presse (soweit sie durch Verbreitung des Ressentiment

[1] Keine Literatur ist von Ressentiment so erfüllt wie die junge russische Literatur. Unter den Helden Dostojewskys, Gogols, Tolstoijs, wimmelt es von ressentimentgeladenen Helden. Dieser Tatbestand ist eine Folge der jahrhundertelangen Unterdrückung des Volkes durch die Selbstherrschaft und die durch Mangel eines Parlaments und einer Preßfreiheit bewirkte Unableitbarkeit der durch die Autorität bewirkten Affekte.

nicht dessen Summe eher vergrößert, als durch öffentlichen Ausdruck der Stimmungen vermindert). In diesen Formen entladen sich die Affekte, die ohne diese Entladung zu jenem seelischen Dynamit würden, das »Ressentiment« heißt. Anders, wenn jene Entladung gehemmt wird. In diesem Falle findet an den Affekten jener Vorgang statt, den NIETZSCHE noch nicht genauer beschrieben hat, aber sicher gemeint hat, und der am besten mit einem von S. FREUD entlehnten Ausdruck als »Verdrängung« bezeichnet wird. Die verdrängenden Mächte sind hier das Ohnmachtsgefühl, ein ausgeprägtes Bewußtsein des Nichtkönnens, das mit einem starken unlustvollen Depressionsgefühl verbunden ist; desgleichen Furcht, Angst, Eingeschüchtertheit gegen Ausdruck und Handeln in der Richtung der Affekte! Diese seelischen Mächte werden aber besonders da als Verdrängungsmächte wirksam, wo sie durch einen fortgesetzten und stetigen Druck der Autorität gleichsam objektlos werden, und der betreffende Mensch selbst nicht angeben kann, »wovor« er sich fürchtet und ängstigt, »wozu« er ohnmächtig ist. Es ist daher weniger die Furcht, die immer bestimmte Objekte hat, als jene tiefe Gehemmtheit des Lebensgefühls, die wir Angst nennen oder — da es sich hier nicht um in bestimmten Organempfindungen fundierte Angstzustände handelt, wie z. B. bei Atemnot usw. — besser »Verängstigtheit« »Eingeschüchtertheit«, die hier in Frage kommen. Diese Mächte wirken primär nur ausdruckhemmend und handlungshemmend auf die Affekte; aber sekundär drängen sie dieselben auch aus der Sphäre der inneren Wahrnehmung zurück, so daß das Individuum oder die Gruppe sich des Habens dieser Affekte selbst nicht mehr klar bewußt ist. Die Hemmung greift schließlich so weit aus, daß schon an der Stelle, da der aufkeimende Haß-, Neid- oder Racheimpuls die Schwelle der inneren Wahrnehmung überschreiten will, er zurückgedrängt wird[1]. Gleichzeitig äußern die schon vorher im Zustande der Verdrängung befindlichen Affektbestände eine Art von Anziehungskraft auf den neu auftauchenden Affekt, und gliedern ihn ihrer Masse an und so macht jede schon stattgehabte Verdrängung die folgende leichter möglich und beschleunigt den weiteren Prozeß der Verdrängung. In der Verdrängung sind verschiedene Komponenten

[1] Vgl. den Aufsatz des Verf. über »Selbsttäuschungen« I, S. 112 in ders. Zeitschrift, Heft 1.

zu scheiden. Erstens: die Verdrängung der Gegenstandsvorstellung, auf deren Gegenstand der ursprüngliche unverdrängte Affekt gerichtet war. Ich hasse oder habe einen Racheimpuls gegen einen bestimmten Menschen und bin mir des Grundes wohl bewußt, der Handlung z. B., durch die er mich schädigte, der moralischen oder physischen Eigenschaft, durch die er mir unangenehm ist. Im Maße aber als diese Impulse verdrängt werden — und dies ist etwas anderes als durch sittliche Tatkraft überwunden, da ja in diesem Falle der Impuls mit seiner Richtung dem Bewußtsein voll gegenwärtig ist, und auf Grund eines klaren Werturteiles nur die Handlung zurückgehalten wird, — löst sich der Impuls von diesem bestimmten Grunde und schließlich von diesem bestimmten Menschen mehr und mehr los. Er geht zunächst auf alle möglichen Eigenschaften, Handlungen, Lebensäußerungen, die dieser Mensch hat, weiter auf alles, was mit ihm zusammenhängt an Menschen, Beziehungen, ja Sachen und Situationen. Er irradiiert in allen möglichen Strahlen. Aber auch von diesem bestimmten Menschen, der mich schädigte oder unterdrückte, löst sich der Impuls los und wird zu einer negativen Einstellung auf bestimmte Erscheinungen — gleichgültig, wer sie hat, wo und wann sie auftreten; ob ihr Träger sich faktisch gut oder schlecht gegen mich verhielt. Hierdurch bildet sich z. B. die uns so lebhaft gegenwärtige Erscheinung des Klassenhasses, wo jede Erscheinung, Kleid, Art zu reden, zu gehen, sich zu führen, welche ein Symptom der Zugehörigkeit zu einer Klasse ist, den Rache- und Haßimpuls bereits in Bewegung bringt, desgleichen Furcht, Angst, Achtung[1]. Ja, bei vollständiger Verdrängung entsteht ein ganz allgemeiner Wertnegativismus, eine ganz ungegründet scheinende und scheinbar regellos hervorbrechende, plötzliche haßerfüllte Ablehnung selbst gegen Dinge, Situationen, Naturobjekte, deren losen Zusammenhang mit dem ursprünglichen Objekt des Hasses nur eine schwierige Analyse finden kann. Doch sind diese Fälle, wo z. B. jemand aus Haß kein Buch mehr lesen kann — ein Fall, den mir ein befreundeter Arzt schilderte — auf das spezifisch pathologische Gebiet beschränkt.

[1] So genügte bei dem Hauptmann von Köpenik, der auch nur bei geringer Aufmerksamkeit wahrlich nicht wie ein Offizier aussah, doch schon die bloße vage Erscheinung der (ganz unvorschriftsmäßig getragenen) Uniform, um den Bürgermeister usw. zu allen Befehlen willfährig zu machen.

In dem geschilderten Stadium durchbricht also der verdrängte Affekt plötzlich an allen widerstandslosen Stellen des Bewußtseins — überall wo die hemmenden Mächte zufällig ihre Wirksamkeit aussetzen oder verringern — die Schwelle der inneren Wahrnehmung. Zum mindesten macht er sich oft mitten in scheinbarer Ruhe des Gemütes, in einer Unterhaltung, inmitten einer Arbeit, in plötzlichen inneren Schelt- und Schimpfparoxysmen, die gar kein bestimmtes Objekt haben, Luft. Wie oft verrät sich in einem Lächeln, einer scheinbar bedeutungslosen Geste, in einer flüchtigen Redewendung mitten im Ausdruck freundlichster Gesinnungen und teilnahmsvoller Rede der von Ressentiment innerlich Besessene! Besonders da, wo sich mitten in ein freundliches, ja zärtliches Verhalten, das monatelang dauern kann, plötzlich eine boshafte Handlung oder Rede einschiebt, die scheinbar ganz unbegründet ist, fühlt man es deutlich, wie eine tiefere Lebensschicht die freundliche Oberfläche durchbricht. Wenn Paulus die von Jesus empfohlene Demut, die, wenn die eine Wange geschlagen ist, die andere hinhält, plötzlich mit dem an sich prachtvollen Bilde empfiehlt, daß man so »glühende Kohlen auf das Haupt des Feindes sammle« — wie auffällig sehen wir hier die von Jesus ganz anders gemeinte Demut in den Dienst eines Hasses gestellt, dem Rache nicht genügt, der erst in der tiefen Beschämung des Feindes und deren äußeren Zeichen, dem Erröten bis zur Stirne usw. in einem Übel viel tieferer Schicht als es der Schmerz des Gegenschlages ist, seine Befriedigung findet. Aber nicht nur die primäre Objektausbreitung wird ausgedehnt, gewechselt, verschoben in den Stadien der Verdrängung, auch der Affekt selbst übt nun, da ihm die äußere Entladung versagt ist, eine Wirksamkeit nach innen aus. Die von ihren ursprünglichen Objekten losgelösten Affekte ballen sich gleichsam wie zu einer giftigen Masse zusammen, und bilden einen Giftherd, der bei jeder momentanen Durchlässigkeit des Oberbewußtseins zu fließen beginnt. Die in jeden Affekt eingewobenen inneren Viszeralempfindungen gewinnen durch Hemmung des Ausdrucks das Übergewicht über die Empfindung der äußeren Ausdrucksbewegungen; und da sie alle unlustvoll oder geradezu schmerzhaft sind, so wird auch das Ganze des Leibgefühls ein ausgeprägt negativ Bestimmtes. Der Mensch lebt nicht mehr gerne im »Gehäuse« seines Leibes; er gewinnt gleichzeitig jenes unlustvolle und distanzi-

ierende und objektivierende Verhältnis zu ihm, das so oft das Ausgangserlebnis für dualistische Metaphysiken (wie die der Neuplatoniker, des DESCARTES usw.) gewesen ist. Die Affekte »bestehen« nicht etwa — wie eine bekannte Theorie behauptet — aus solchen Viszeralempfindungen; aber eine wesentliche Komponente bilden sie bei Haß, Zorn, Neid, Rache usw. Die besondere Qualität und Richtung des Affektes, sowie sein Impulsmoment sind indes davon unabhängig, und nur seine zuständliche Seite, die für die Affekte wechselnd groß ist — z. B. bei Zorn viel größer als bei Haß und Neid, die viel »geistiger« sind — hat darin eine Grundlage. Sehr häufig aber bestimmen nun diese gesteigerten negativen Viszeralempfindungen und ihr Einfluß auf das Lebens- und Gemeingefühl eine Richtungsänderung der affektiven Impulse. Sie richten sich nun gegen den Träger des Affektes selbst, und es tritt der Zustand des »Selbsthasses«, der »Selbstqual«, des »Rachedurstes gegen sich selbst« auf. NIETZSCHE wollte den Zustand des »schlechten Gewissens« überhaupt als einen Überfall des »kriegerischen Menschen«, der in der Auswirkung seiner Triebe gehemmt ist — z. B. wenn ein kleines kriegerisches Volk sich plötzlich in eine große, friedliebende Zivilisation einbezogen fühlt — auf sich selbst erklären. Gewiß mit Unrecht. Nur eine pathologische Form der Reuetäuschung, einer falschen Interpretation des auf sich selbst gerichteten Racheimpulses als »Reue« erklärt sich hieraus — die echtes »schlechtes Gewissen«, »Reue« voraussetzt[1]. Aber sicher gibt es die Tatsache, die NIETZSCHE im Auge hat. Das Wort BLAISE PASCALS, eines Menschen, der von Ressentiment wie selten jemand erfüllt ist und der dieses durch seinen Geist mit noch seltener Kunst zu verstecken und ins Christliche zu interpretieren verstand, — »le moi est haissable« — ist sicher auf diesem Boden gewachsen. Wenn uns von GUYAU erzählt wird, daß ein Wilder, dem die Blutrache untersagt ist, sich »verzehrt« und schließlich schwächer und schwächer wird und stirbt — so verstehen wir diesen Vorgang aus demselben Grunde.

Soweit vom Ressentiment selbst. Sehen wir nun aber zu, was es für das Verständnis gewisser individueller und historischer sittlicher Werturteile und ganzer Systeme solcher zu leisten vermag.

---

[1] Vgl. hierzu des Verf. »Selbsttäuschungen« I, S. 118 in ders. Zeitschrift.

Es ist dabei selbstverständlich, daß niemals die echten, wahren sittlichen Werturteile, sondern immer nur die falschen, auf Perversionen des Wertfühlens und auf Werttäuschungen beruhenden Werturteile, und die ihnen entsprechenden Handlungs- und Lebensrichtungen auf Ressentiment beruhen können. Nicht die echte Sittlichkeit — wie NIETZSCHE meint — beruht auf Ressentiment. Diese beruht auf einer ewigen Rangordnung der Werte und dieser entsprechenden evidenten Vorzugsgesetzen, die so objektiv und so streng »einsichtig« ist, wie die Wahrheiten der Mathematik. Es gibt eine »ordre du cœur« und eine »logique du cœur« — wie PASCAL sagt — welche der sittliche Genius stückweise in der Geschichte aufdeckt und die nicht selbst, sondern deren Erfassen und Gewinnen nur historisch ist. Das Ressentiment aber ist eine der Quellen des Umsturzes jener ewigen Ordnung im menschlichen Bewußtsein. Es ist eine Täuschungsquelle für die Erfassung jener Ordnung und ihrer Einbildung in das Leben. Nur in diesem Sinne möge das Folgende aufgefaßt sein[1].

Dies sagt im Grunde NIETZSCHE selbst, wenn er von einer »Fälschung der Werttafeln« durch das Ressentiment redet. Gleichwohl ist er auf der anderen Seite Relativist und Skeptiker in der Ethik. Und doch setzen gefälschte Werttafeln »wahre« voraus, da im anderen Falle es sich um einen bloßen »Kampf der Wertsysteme« handeln könnte, von denen keines wahr und falsch ist.

Das Ressentiment vermag uns Vorgänge in der Geschichte der sittlichen Anschauungen verständlich zu machen, die wir im kleinen im täglichen Leben vor uns sehen. Doch müssen wir ein anderes psychisches Gesetz dazu zu Hilfe nehmen. Bei Gelegenheit aller Art von starken Strebungen auf die Realisierung eines Wertes hin, bei gleichzeitig gefühlter Ohnmacht, dieses Streben wollend zu verwirklichen, z. B. ein Gut zu gewinnen, stellt sich eine Tendenz des Bewußtseins ein, den unbefriedigenden Zustand der Spannung zwischen Streben und Nichtkönnen dadurch zu überwinden, daß der positive Wert des betreffenden Gutes geleugnet wird, ja unter Umständen ein zu diesem Gute irgendwie Gegenteiliges als positiv wertvoll angesehen wird. Es ist die Geschichte vom Fuchs und den zu sauren

---

[1] Vgl. hierzu des Verfassers demnächst erscheinenden Aufsatz »Ordre du cœur«.

Trauben. Rangen wir vergeblich um Liebe und Achtung eines Menschen, so entdecken wir leicht immer neue negative Eigenschaften an ihm; oder wir »beruhigen uns« und »trösten uns« damit, daß es ja mit der Sache, auf die unser Streben ging, gar nicht »so viel auf sich habe«, daß sie die Werte nicht besitze, oder nicht in dem Maße, als wir meinten. Es handelt sich da zunächst nur um die sprachlich formulierte Behauptung, daß irgend ein Ding, ein bestimmtes Warengut, oder ein Mensch oder ein Zustand, kurz das erstrebte Konkretum den positiven Wert gar nicht besitze, durch den unser Streben so stark bewegt schien, z. B. daß der Mensch, um dessen Freundschaft es uns zu tun war, gar nicht so »ehrlich« oder »tapfer« oder »klug« sei; daß die Trauben gar nicht so wohlschmeckend seien, da sie ja »sauer« seien. Dies ist indes noch keine Wertefälschung, sondern nur eine andere Ansicht über die Eigenschaften der Sache, des Menschen usw., durch die sie uns bestimmte Werte darbot. Die Werte des Wohlgeschmackes süßer Trauben, der Klugheit, der Tapferkeit, der Ehrlichkeit erkennen wir dabei wie vorher an. Der Fuchs sagt nicht »süß ist schlecht«, sondern die Trauben seien »sauer«. Das Motiv für diese Herabziehung des uns nicht Erreichbaren in der sprachlichen Behauptung kann hierbei nur eine Simulation sein für die »Zuschauer«, deren Spott wir nicht noch zu unserem Schaden dazu haben möchten; oder zunächst für sie — so daß erst sekundär der Aussageinhalt auch unser Urteil modifiziert. Aber schon in den einfachsten Fällen steckt doch ein tiefer liegendes Motiv dahinter. In dieser Tendenz zur Detraktion des Tatbestandes, löst sich die Spannung zwischen der Stärke des Begehrens und der erlebten Ohnmacht; und die an sie geknüpfte Unlust sinkt dem Grade nach. Unser Begehren oder seine Stärke erscheint uns selbst »unmotiviert«, unberechtigt — wenn die Sache »gar nicht so wertvoll war«; es wird hierdurch schwächer und dadurch auch seine Spannungsgröße zum Nichtkönnen; unser Lebens- und Machtgefühl steigt wieder um einige Grade — wenn auch auf illusionärer Grundlage. Nicht nur eine Tendenz zu veränderter Aussage (für die anderen), sondern auch eine solche zu verändertem Urteil ergibt sich also aus jener »Erfahrung«. Wer fühlte nicht hinter dem Lob der »Zufriedenheit«, der »Einfachheit«, der »Sparsamkeit« in der Sittensphäre des Kleinbürgertums oder in Aussagen, wie: daß dieser »billige«

Ring oder dieses »billige« Gericht, doch auch viel »besser« sei wie das teure, so häufig diese Tendenz durch? Auch alles, was in der Richtung »Junge Huren — alte Betschwestern« liegt, sowie die verschiedene Schätzung der Schulden beim Kaufmann und Adel, sowie alles aus der »Not eine Tugend machen« gehört hierher.

Eine ganz neue und unendlich folgenreiche Bedeutung gewinnt aber dieses Gesetz der Spannungslösung von Streben und Ohnmacht durch eine illusionäre Wertgebung einer Sache für die durch Ressentiment bestimmte seelische Haltung. Neid, Scheelsucht, Bosheit, geheimer Rachedurst erfüllen die Seele des Ressentimentmenschen in ihrer Tiefe, abgelöst von bestimmten Objekten; zu festen Einstellungen geworden, die schon die triebhafte Aufmerksamkeit — die von der Sphäre der Willkür unabhängig ist — auf solche Erscheinungen der Umwelt lenken, die diesen Formen des Ablaufs der Affekte Stoff zu geben vermögen. Schon die Bildung der Wahrnehmungen, der Vorstellungen und Erinnerungen ist durch diese Einstellungen mitbestimmt. Sie schneiden aus den ihnen begegnenden Erscheinungen die Teile und Seiten heraus, die alle diese Gefühle und Affekte rechtfertigen können und unterdrücken das andere. Darum ist der Ressentimentmensch wie magisch angezogen von Erscheinungen wie Lebensfreude, Glanz, Macht, Glück, Reichtum, Kraft; er kann nicht vorübergehen, er muß sie ansehen; (ob er will oder nicht); aber gleichzeitig quält ihn im geheimen der ihm als »vergeblich« bewußte Wunsch, sie zu besitzen; und das bestimmt wieder ein willkürliches Abwendenwollen des Blickes von ihnen, ein scheues Wegsehen von ihnen, eine aus der Teleologie des Bewußtseins begreifliche Ablenkung der Aufmerksamkeit von dem Quälenden. Der Fortschritt dieser inneren Bewegung führt zunächst nur zu einer charakteristischen Verfälschung des sachlichen Weltbildes. Seine Welt erhält eine ganz bestimmte Struktur des Reliefs der Lebhaftigkeitswerte. Je mehr diese Abwendung den Sieg davon trägt über die Anziehung durch jene positiven Werte, versenkt er sich in die ihnen entgegengesetzten Übel, die nun einen immer größeren Raum in seiner Beachtungssphäre einnehmen. Es ist in ihm etwas, das schelten möchte, herabziehen, verkleinern und das packt jede Erscheinung, an der es sich betätigen kann. So »verleumdet« er Dasein und Welt zur Rechtfertigung seines inneren Zustandes.

Aber dieses Mittel, das das Bewußtsein unwillkürlich aufbringt, um das unterdrückte Lebensgefühl und die gehemmten Lebensimpulse zu steigern (die Fälschung des Weltbildes) hat nur eine begrenzte Wirksamkeit. Immer wieder treten dem Menschen des Ressentiment jene Erscheinungen eines positiven Lebens, Glück, Macht, Schönheit usw. entgegen. Wie immer er im geheimen die Faust gegen sie schüttelt, sie aus der Welt haben möchte, um der Qual des Konfliktes zwischen Begehren und Ohnmacht zu entrinnen — sie sind da, sie drängen sich auf! Das Wegsehen ist nicht immer möglich. Drängt sich nun eine Erscheinung dieser Art unwiderstehlich auf, so genügt schon der Blick auf sie, um einen Haßimpuls gegen ihren Träger auszulösen — ohne daß dieser irgendwie dem betreffenden Menschen geschadet oder ihn beleidigt hat. Die Zwerge und Krüppel, die schon durch die äußere Erscheinung der übrigen Menschen sich gedemütigt fühlen, zeigen z. B. so leicht diesen eigentümlichen Haß, diese sprungbereite hyänenhafte Wildheit. Haß und Feindschaft dieser Art ist gerade wegen ihrer primären Ungegründetheit in dem Handeln und Benehmen des »Feindes« die tiefste und unversöhnlichste, die es gibt. Denn diese richtet sich gegen Sein und Wesen des anderen selbst, nicht gegen vergängliche Eigenschaften und Handlungen. Goethe hat diese Art »Feinde« im Auge, wenn er sagt:

»Was klagst du über Feinde?
Sollten die je sein Freunde,
Denen das Wesen, das du bist,
Im Stillen ein ewiger Vorwurf ist?«

(Westöstlicher Divan.)

Schon die Existenz dieses »Wesens«, seine pure Erscheinung, als Träger von Werten wird zum »Vorwurf« für den anderen, zum »stillen«, »uneingestandenen«. Andere Feindschaften lassen sich beilegen, diese nie! Goethe mußte es wissen, denn seine Existenz war wie selten eine geeignet, das Ressentiment zu wecken — das Gift bei seinem bloßen Erscheinen fließen zu machen.

Aber auch dieser scheinbar grundlose Haß ist noch nicht die eigenste Leistung des Ressentiment. Hier bleibt seine Wirkung doch immer noch begrenzt auf bestimmte Menschen oder — im Klassenhaß auf Gruppen. Viel tiefer greift seine Wirkung, wo es nicht zur

Fälschung des Weltbildes und zum Hasse bestimmter Menschen führt, sondern zu einer Perversion des Wertfühlens und darauf fußend erst zu dem Faktum, das NIETZSCHE die »Fälschung der Werttafeln« nennt. Das Wegsehen und die Tendenz zur Vernichtung der jene positiven Werte tragenden Dinge, Menschen usw., wird nun aufgegeben: aber dafür kehren sich ihre Werte, die für ein normales Wertfühlen und Streben positive Werte sind, »Güter«, für das pervertierte Fühlen in negative Werte um, in »Übel«. Da der Mensch des Ressentiment auf Grund der Herrschaft der positiven Werturteile über Macht, Gesundheit, Schönheit, freies, auf sich gestelltes Dasein und Leben seine eigene Existenz und sein Lebensgefühl nicht zu rechtfertigen, nicht zu verstehen und zu begreifen vermag; da er aus Schwäche, Furcht, Angst und organisch gewordenem Sklavensinn sich der Sachen nicht zu bemächtigen vermag, die diese Werte tragen, so pervertiert sein Wertgefühl in der Richtung: »dies alles ist ja nichtig« und gerade in den entgegengesetzten Erscheinungen liegen Vorzugswerte vor, die den Menschen zu seinem Heile führen! (Armut, Leid, Übel, Tod). In dieser »sublimen Rache« (wie NIETZSCHE sagt) erweist sich das Ressentiment als schöpferisch für die Geschichte der menschlichen Werturteile und Systeme solcher. Sie ist »sublim«, da nun die Haß- und Racheimpulse gegen die Menschen, die stark, gesund, reich, schön usw. sind, völlig verschwinden und der Mensch durch das Ressentiment Erlösung findet von der Qual dieser Affekte. Denn jetzt — nach Perversion des Wertgefühls und Verbreitung der Perversion in der Gruppe — sind diese Menschen ja gar nicht mehr beneidenswert, hassenswert, der Rache wert; sondern im Gegenteil sie sind bedauernswert, des Mitleids würdig, da sie ja an diesen »Übeln« teilhaben; Gefühle der Sanftheit, des Mitleides, des Bedauerns greifen nun bei ihrer Erscheinung Platz. Und im Maße als die Perversion für die »geltende Moral« grundlegend wird, und die Gewalt der »öffentlichen Meinung« gewinnt, wird sie auch auf die Träger und Besitzer dieser nun umgefühlten Werte übertragen (durch Tradition, Suggestion, Erziehung) und sie selbst können nun nur mehr mit einer geheimen Selbstverurteilung, mit »schlechtem Gewissen« ihre Werte besitzen. Die »Sklaven« stecken die »Herren« an. Dagegen kommt sich nun der Träger des Ressentiment selbst als gut, rein, menschlich vor — im Vordergrund des Bewußtseins,

erlöst von der Qual, hassen und sich rächen zu müssen — ohne es zu können — wenn er auch in der Tiefe sein vergiftetes Lebensgefühl noch gewahren mag. Hier werden nicht die einzelnen Träger der positiven Werte »verleumdet«, wie dies bei der gewöhnlichen, nicht auf Ressentiment beruhenden bloßen Verleumdung und Detraktion der Fall ist: da vielmehr die Werte selbst schon verleumdet sind, umgefühlt und dann auch im Urteil umgedeutet, so ist auf viel tiefere und systematischere Weise durch die Teleologie des Bewußtseins all das erreicht, was die bloße Verleumdung der Menschen, was die Fälschung des Weltbildes überhaupt erreichen könnte.

Was hierbei »Fälschen der Werttafeln«, »Umdeutung«, »Umwertung« genannt wird, ist nicht als ein bewußtes Lügen zu verstehen oder als ein auf die bloße Urteilssphäre beschränkter Tatbestand. Es ist nicht so, daß der positive Wert fühlend erkannt wird und dann nur das Urteil »schlecht« an die Stelle »gut« gesetzt wird. Neben dem bewußten Lügen und Fälschen gibt es noch das, was ich »organische Verlogenheit« zu nennen pflege. Hier erfolgt die Fälschung nicht im Bewußtsein wie bei der gewöhnlichen Lüge, sondern auf dem Wege zum Bewußtsein in der Art der Bildung der Vorstellungen und des Wertefühlens. Diese ist z. B. überall da gegeben, wo den Menschen nur einfällt, was ihrem »Interesse«, was einer Einstellung der triebhaften Aufmerksamkeit dient und schon bei der Reproduktion in dieser Richtung modifiziert wird! Wer »verlogen« ist, braucht nicht mehr zu lügen! Was beim konstitutiv Ehrlichen die bewußte Fälschung leistet, das leistet bei ihm schon der tendenziöse unwillkürliche Automatismus der Erinnerung, der Vorstellungs- und Gefühlsbildung. An der Bewußtseinsperipherie kann dabei die biederste ehrlichste Gesinnung herrschen. In dieser tendenziösen Richtung verläuft hier der Prozeß, in dem wir Werte erfassen — und dies sukzessive bis zur völligen Perversion; und erst auf das so Gefälschte stützt sich dann wieder das Urteil über den Wert, das nun seinerseits durchaus »wahrhaftig« »ehrlich« ist, da es sich ja dem faktisch gefühlten Werte richtig anmißt.

Ich nehme als erstes Beispiel für eine so erfolgende Wertfühlensperversion einen sehr elementaren Fall, bei dem es sich um moralische Werte gar nicht handelt, sondern um ein einzelnes Ding — um eine Hand. Der Fall stammt von einem mir befreundeten Arzte,

der ihn bei Gelegenheit einer Psychoanalyse an einem Mädchen vorfand. Das betreffende Mädchen war, als es zum Arzte kam, von heftigen und verdrängten Haßimpulsen gegen seine Mutter erfüllt, die es sehr streng erzogen hatte, häufig geschlagen und dies besonders bei Gelegenheit eines Kampfes, den die Mutter gegen eine weitverbreitete geschlechtliche Unsitte des Kindes führte, in die es sehr früh verfallen war. Im allgemeinen war das Mädchen sehr freundlich, liebreich, ja zärtlich gegen die Mutter, in Ausdruck und Handlungen nachgiebig und folgsam. Nur in den Träumen, in Nacht- und Tagträumen, machte sich der Haß und die Rachsucht in Bildern, welche die Mutter ertrinken und andere Todesarten durchlaufen ließ, Luft, während im Oberbewußtsein eine gleichförmig »freundliche und gütige« Gesinnung herrschte; auch darin, daß die Tochter scheinbar unmotiviert der Mutter von Zeit zu Zeit einen schlimmen Streich spielte, der in ihr sonstiges Verhalten wenig hineinpaßte. Als merkwürdig erschien, im Ganzen des Bildes, dem Arzte die besondere Zärtlichkeit, mit der die Tochter der Mutter die rechte Hand bei jeder Gelegenheit zu küssen und zu streicheln pflegte. Die systematische Analyse ergab nun, daß gerade diese Hand ursprünglich das Hauptobjekt des Hasses und all der negativen Affekte gewesen war, die dann verdrängt wurden und in eine Reihe nervöser körperlicher Symptome übergegangen waren. Mit dieser Hand hatte die Mutter jene Unsitte häufig unterbrochen und dann das Kind oft und heftig geschlagen. Es war für das Kind diese Hand zunächst sicher die »böse Hand« gewesen, die Hand »die schlägt«, die in jenen Genuß eingreift usw. Jetzt war es die »gute Hand«, die »liebe Hand« geworden, die man küßt und streichelt. Es mochte bei dieser Umwertung im kleinen ein Gemütszustand den Übergang gebildet haben, in dem eine Art ahnungsvolles, mit Furcht verbundenes Wissen von dem »Bösen« der Hand, ihrer »Gefährlichkeit« ihres »drohenden Charakters« noch vorhanden war, und doch schon das zärtliche Gefühl gegen sie mit dem Charakter des »Schmeichlerischen«, etwa der Haltung: »Ach, daß du nicht schlagest du böse — liebe Hand du« überwog. Mit der steigenden Verdrängung der negativen Affekte und der steigenden Erinnerungslosigkeit an jene ursprünglichen Anlässe ihrer Auslösung, war dann auch diese Komponente aus dem Gemütszustande geschwunden, und das Bewußtsein erschien gegen

sie von reiner, zweckloser und unschmeichlerischer Zärtlichkeit ausgefüllt.

Hier haben wir im kleinen und elementaren einen Prozeß vor Augen, der innerhalb der Geschichte der moralischen Werturteile im großen und meist unter weit komplizierteren Bedingungen stattfindet.

II. Ressentiment und christliche Moral.

Eine der wichtigsten Ergebnisse der neueren Ethik ist es, daß es in der Welt nicht eine, sondern verschiedene »Moralen« gegeben hat. Gemeinhin denkt man, daß dies eine alte Sache sei, so alt wie die Einsicht in die sogenannte »historische Relativität« der Sittlichkeit. Dies ist völlig irrig. Gerade umgekehrt hat die philosophische Richtung des sogenannten ethischen Relativismus, z. B. die Anschauungen der modernen Positivisten, COMTE, MILL, SPENCER usw., den Tatbestand verschiedener Moralen am allermeisten verkannt. Die Relativisten zeigen allein, daß je nach dem Stande der menschlichen Einsicht, der zivilisatorischen und kulturellen Lebenswirklichkeit verschiedene Handlungsarten als dienlich für die »menschliche Wohlfahrt« oder die »Maximisierung des Lebens« oder, was der relativistische Philosoph selbst als im letzten Sinn »gut« ansieht, gegolten haben, z. B. innerhalb einer vorwiegend militärischen Gesellschaft, wo der Krieg Erwerbsquelle ist, Tapferkeit, Mut usw. ein der allgemeinen Wohlfahrt dienlicheres Verhalten ist, als Arbeitssinn, Fleiß, Redlichkeit, die in einer industriellen Gesellschaft den Vorzugswert genießen; oder daß Raub in jener Gesellschaft als ein kleineres Verbrechen gilt als Diebstahl (wie bei den alten Germanen), in dieser umgekehrt. Aber sie behaupten dabei, daß der Grundwert derselbe geblieben ist, und verlegen die variablen Faktoren nur in die Verschiedenheit der historischen Lebensbedingungen, auf die jener Grundwert (z. B. Wohlfahrt) Anwendung findet. Aber etwas anderes ist Wert und Wertschätzung als diese veränderliche historische Lebenswirklichkeit. Die Einsicht, es habe ganz verschiedene Moralen gegeben, schließt gerade die Behauptung ein, daß abgesehen von jener Relativität der Lebenswirklichkeit auch die Regeln des Vorziehens zwischen den Werten selbst (von ihren dinglichen realen Trägern abgesehen) verschiedene gewesen sind. Eine »Moral« ist

ein System von Vorzugsregeln zwischen den Werten selbst, das erst hinter den konkreten Schätzungen der Epoche und des Volkes als seine »sittliche Konstitution« zu entdecken ist und das eine Evolution durchmachen kann, die mit der steigenden Anpassung einer gegebenen Moral an die wechselnde Lebenswirklichkeit gar nichts zu tun hat! Nicht nur verschiedene Handlungsarten, Gesinnungen, Menschentypen usw. sind immer nach derselben Moral (z. B. einer konstanten Tendenz des Werturteils auf allgemeine Wohlfahrt) so und so abgeschätzt worden — sondern die Moralen selbst haben unabhängig hiervon gewechselt. Die sogenannten ethischen Relativisten sind immer nur die Absolutisten der Gegenwart gewesen. Sie tragen die sittlichen Variationen nur als Stufen der »Entwicklung« auf die gegenwärtige Moral hin ab und legen diese der Vergangenheit fälschlich als Maß unter. Die primären Variationen der Schätzungsweisen, der Vorzugsregeln zwischen den Werten selbst gehen ihnen dabei ganz verloren. Es ist gerade der ethische Absolutismus, d. h. die Lehre, daß es evidente ewige Vorzugsgesetze und eine ihnen entsprechende ewige Rangordnung unter den Werten gibt, der diese tiefergreifende Relativität der sittlichen Wertschätzungen erkannt hat und anerkennen durfte. Die Moralen verhalten sich dazu, zu jener ewiggültigen Ethik, wie die Weltsysteme z. B. das ptolomäische und kopernikanische zum idealen System, das die Astronomie anstrebt. In ihnen allen stellt sich jenes an sich gültige System mehr oder weniger adäquat dar. Die sich bildenden Lebenswirklichkeiten sind selbst immer schon von den herrschenden Moralen bestimmt, von einem primären Werten und Wollen, dessen eigne Veränderung nicht mehr durch Anpassung an diese Lebenswirklichkeit zu verstehen ist[1]. Was die Kunstgeschichte erst in neuerer Zeit einzusehen beginnt, daß der Wandel der Ideale ästhetischer Darstellung, daß auch die Stilformen nicht — wie es z. B. Semper meinte — aus der Veränderung von Technik und Material, sowie von wechselndem Können allein bestimmt sind, sondern daß das »Kunstwollen«[2] selbst mannigfach gewechselt hat, das ist es, was auch die Geschichte des Sittlichen sich immer mehr zu eigen machen muß. Die Griechen z. B.

[1] Die in der Phänomenologie der Stufen der Wertschätzung und des Wollens liegende Begründung dieses Satzes kann hier nicht gegeben werden.

[2] S. hierzu: Worringer, Abstraktion und Einfühlung.

entbehren nicht darum einer technischen Zivilisation, weil sie keine oder »noch« keine machen konnten, sondern weil sie keine machen wollten, weil eine solche nicht im Geiste der Vorzugsregeln lag, die ihre »Moral« ausmachten! Unter »Moral« verstehen wir sodann die herrschenden Vorzugsregeln von Epochen und Völkern selbst — nicht etwa ihre philosophische und wissenschaftliche Darstellung, Systematisierung usw., die eine »Moral« nur zum Gegenstande hat. Seine wichtigste Leistung vollzieht nun das Ressentiment dadurch, daß es für eine ganze »Moral« bestimmend wird, daß die in ihr liegenden Vorzugsregeln pervertieren und so als Gut erscheint, was früher ein Übel war. Blicken wir in die Geschichte Europas, so sehen wir das Ressentiment im Aufbau der Moralen in einer erstaunlichen Wirksamkeit. Und es soll nun die Frage sein, wie weit es einmal beim Aufbau der christlichen Moral und sodann im Aufbau der modernen bürgerlichen Moral mitgewirkt hat. Unser Urteil ist hier ein vom Urteil FRIEDRICH NIETZSCHES weit abweichendes. Wir glauben, daß zwar die christlichen Werte einer Umdeutung in Ressentimentwerte ungemein leicht zugänglich sind und auch ungemein häufig so gefaßt wurden, daß aber der Kern der christlichen Ethik nicht auf dem Boden des Ressentiment erwachsen ist. Wir glauben aber andererseits, daß der Kern der bürgerlichen Moral, welche die christliche seit dem 13. Jahrhundert immer mehr abzulösen begann, bis sie in der französischen Revolution ihre höchste Leistung vollzog, ihre Wurzel im Ressentiment hat und daher recht eigentlich als »Sklavenmoral« zu bezeichnen wäre. In der modernen sozialen Bewegung ist dann das Ressentiment überhaupt zur bestimmenden Kraft geworden und hat die geltende Moral immer mehr umgestaltet.

Sehen wir uns zunächst die Frage an, ob die christliche Moral aus dem Ressentiment gespeist und unterhalten wurde.

FRIEDRICH NIETZSCHE bezeichnet die »Idee der christlichen Liebe« als die »feinste Blüte des Ressentiment«[1].

In ihr rechtfertige sich also vor dem Bewußtsein das in einem unterdrückten und zugleich rachsüchtigen Volke (dessen Gott auch, so lange es politisch und sozial selbständig war, der »Gott der Rache« war) aufgestapelte Ressentiment. (Siehe »Genealogie der Moral«).

---

[1] S. Genealogie der Moral, I. Abh., 8.

Diese paradoxe Behauptung NIETZSCHEs ist — sofern man nur den ungeheuern Umschwung richtig würdigt, der von der antiken Liebesidee zur christlichen führt, was NIETZSCHE selbst nur sehr wenig und ungenau getan hat — weit weniger paradox als sie auf den ersten Blick erscheint. Ja, FRIEDRICH NIETZSCHEs Erklärung ist so tiefsinnig, so ernstester Erwägung würdig wie nur je eine, die in dieser Richtung gegeben worden ist. Ich hebe das um so schärfer hervor, gerade weil ich sie im letzten Grunde für völlig falsch halte.

Die griechischen und römischen Denker und Dichter haben uns in einzig klarer Weise gesagt, was für die antike Moral die Liebe bedeutete, und was sie wert war. Es genüge hier — ohne Nennung der Quellen im einzelnen — dies kurz zu sagen. Zunächst stehen hier logische Form, Gesetz, Gerechtigkeit, kurz das Rationale innerhalb des Sittlichen überhaupt, das auf Maß und Gleichheit in Zuwendung der Güter und Übel beruhende Moment, über der Liebe. So groß die Wertunterschiede sind, die PLATON z. B. im Symposion zwischen den Arten der Liebe macht, so bleibt doch »Liebe« für den Griechen ein zur sinnlichen Sphäre gehöriger Tatbestand, und zwar eine Form des Begehrens, Bedürfens usw., der dem vollkommensten Sein nicht eigen ist. Die antike — so fragwürdige — Einteilung der menschlichen Natur in »Vernunft« und »Sinnlichkeit«, Formendes und Geformtes fordert dies geradezu! In der christlichen Moralsphäre wird dagegen die Liebe der rationalen Sphäre ausdrücklich an Wert übergeordnet — sie »die mehr als alle Vernunft beseliget« (AUGUSTIN). In der Geschichte vom verlorenen Sohn ist es deutlich genug gesagt[1]. Die Agape und Caritas wird von Eros und Amor scharf und dualistisch geschieden, während der Grieche und Römer mehr die Vorstellung einer Kontinuität zwischen diesen Arten der Liebe hat, wenn auch ihre Rangunterschiede anerkannt werden. Dagegen ist die christliche Liebe eine übernatürliche Kraft, die alle Gesetzmäßigkeit des natürlichen Trieblebens, z. B. Haß auf die Feinde durchbricht, und den Menschen in einen ganz neuen Lebensstand versetzen soll. Aber das ist noch nicht das hier Wesentliche. Das besteht vielmehr in der Bewegungsrichtung, die gemäß der antiken Moral und Weltanschauung die

[1] Mit Recht ist gesagt worden, das Verhalten des Vaters zu seinen beiden Söhnen, sei »ein Schlag ins Gesicht« gegenüber der antiken Gerechtigkeitsidee.

Liebe hat — und in der alle antiken Denker, Dichter, Moralisten einig sind. Sie ist ein »Streben, eine Tendenz des Niederen zum Höheren, des Unvollkommneren zum Vollkommneren, des Ungeformten zum Geformten, des μὴ ὄν zum ὄν, des Scheins zum Wesen, des Nichtwissens zum Wissen usw.«, ein »Mittleres zwischen Haben und Nichthaben«, wie PLATON sagt. So zerfallen alle Liebesbeziehungen unter Menschen, Ehe, Freundschaft usw. in einen »Liebenden« und einen »Geliebten«, und der Geliebte ist dabei der Edlere, der vollkommnere Teil, zugleich das Vorbild für Sein, Wollen, Handeln des Liebenden[1]. Ihre klarste Ausprägung aber erhält diese aus den antiken Lebensbeziehungen erwachsene und aus ihnen abstrahierte Vorstellung in den mannigfachen Formen der griechischen Metaphysik. Schon PLATON sagt: »Wären wir Götter, würden wir nicht lieben«. Denn im vollkommensten Sein kann kein »Streben«, »Bedürfen« mehr sein. Liebe ist nur ein »Weg« hier, ein »Methodos«. Und nach ARISTOTELES wurzelt in allen Dingen ein Drang, ein ὀρέγεσθαι und ἐφίεσθαι hinan nach der Gottheit, dem Νοῦς; dem in sich seligen Denker, der die Welt »bewegt« (als »erster Beweger«) aber nicht wie ein Wesen bewegt, das nach außen will und tätig ist, sondern so wie »das Geliebte den Liebenden bewegt«, d. h. also anzieht, gleichsam lockt und ladet, zu ihm zu kommen. In dieser Idee ist in einzigartiger Hoheit, Schönheit und antiker Kühle das Wesen der antiken Liebesidee ins Absolute erhoben. Eine große Kette ist das Weltall, die Dinge vom Sein der prima materia angefangen bis zum Menschen, in dem das Niedrigere auf zum Höheren strebt und von ihm, das sich nicht zurückwendet, sondern wieder nach seinem Höheren strebt, angezogen wird — und dies hinauf bis zur Gottheit, die selbst nicht mehr liebt, sondern nur das ewig ruhende einheitgebende Ziel all jener mannigfaltigen Regsamkeiten darstellt. Man hat zu wenig die eigenartige Verbindung beachtet, die diese Liebesidee mit dem Prinzip des Agon hat, des ehrgeizigen Wettkampfes um das Ziel, das vom Gymnasium und den Spielen bis in Dialektik und Politik der griechischen Stadtstaaten hinein das griechische Leben so machtvoll

[1] Nur im Falle der Knabenliebe ändert sich die Terminologie, indem hier der φιλόμενος der jüngere, unvollkommnere Mensch ist, der ἐρασθής der ältere vollkommnere; aber dies sachliche Verhältnis der Wertungleichheit bleibt auch hier bestehen.

beherrschte. Auch die Dinge »streben einander vor« jedes dem anderen in jenem Siegeswettlauf nach der Gottheit: nur daß der Preis, der hier den Sieger kränzt, ein überschwenglicher wird — der Anteil am »Wesen«, am Wissen des Wesens. Die Liebe ist hier nur ein dem Weltall einwohnendes dynamisches Prinzip, das diesen »Agon« der Dinge um die Gottheit bewegt.

Dieser Konzeption stelle man nun die christliche gegenüber. Da findet etwas statt, was ich die Bewegungsumkehr der Liebe nennen möchte. Hier schlägt man dem griechischen Axion der Liebe, daß Liebe ein Streben des Niederen zum Höheren sei, keck ins Gesicht. Umgekehrt soll sich die Liebe nun gerade darin erweisen, daß das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinabläßt, der Gesunde zum Kranken, der Reiche zum Armen, der Schöne zum Häßlichen, der Gute und Heilige zum Schlechten und Gemeinen, der Messias zu den Zöllnern und Sündern — und dies ohne die antike Angst, dadurch zu verlieren und selbst unedel zu werden, sondern in der eigentümlich frommen Überzeugung, in diesem »Beugen«, in diesem Sichherabgleitenlassen, in diesem »Sichverlieren« das Höchste zu gewinnen — Gott gleich zu werden[1]. Die Umformung der Gottesidee und ihres Grundverhältnisses zu Welt und Mensch ist nicht der Grund, sondern die Folge dieser Bewegungsumkehr der Liebe. Jetzt ist Gott kein ewiges, ruhendes Ziel, gleich einem Sterne, mehr, für die Liebe der Dinge, das die Welt bewegt, wie »das Geliebte den Liebenden bewegt« (Aristoteles), sondern sein Wesen selbst wird Lieben und Dienen und daraus folgend erst Schaffen, Wollen, Wirken. An Stelle des ewigen ersten »Bewegers« der Welt tritt der Schöpfer, der sie »aus Liebe« schuf. Das Ungeheure (für den antiken Menschen), das nach jenen Axiomen schlechthin Paradoxe, soll sich in Galiläa begeben haben: Gott kam herab zum Menschen und ward ein Knecht und starb am Kreuze den Tod des schlechten Knechtes! Sinnlos wird nun der Satz, man solle die Guten lieben, die Bösen hassen, den Freund lieben, den Feind hassen usw. Es gibt ja keine Idee eines »höchsten Gutes« mehr, das einen Inhalt hätte jenseits und unabhängig vom Akte der Liebe, ihrer Bewegung! Von allen guten Dingen ist die Liebe selbst das beste! Nicht ein Sachwert, sondern

[1] Mit besonderer Schärfe ist dieser Gedanke auch ausgedrückt in den Abschnitten über die Liebe der Imitatio Christi von Thomas a Kempis.

ein Aktwert, der Wert der Liebe selbst als Liebe — nicht als das, was sie wirkt und leistet, sondern so, daß alle Leistungen nur als Symbole und Erkenntnisgründe ihres Daseins in der Seele gelten, — ist nun das »summum bonum«. Und so wird Gott von selbst zur »Person«, die keine »Idee des Guten«, keine »formvolle Ordnung«, keinen *Λόγος* mehr über sich, sondern nur mehr unter sich hat — als Folge seiner Liebestat. Und er wird selbst »liebender Gott« — ein hölzernes Eisen für den antiken Menschen, eine unvollkommene Vollkommenheit! Wie scharf hat dies die neuplatonische Kritik hervorgehoben, daß Lieben als »Bedürfen« und »Streben« Unvollkommenheit anzeige, die von der Gottheit auszusagen falsch und Sünde sei! Aber auch dies ist eine große Neuerung! Nach der christlichen Vorstellung ist Liebe ein unsinnlicher Akt des Geistes (kein bloßer Gefühlszustand wie für die Modernen), aber gleichwohl kein Streben und Begehren, und noch weniger ein Bedürfen[1]. Für diese ist es ein Gesetz, daß sie sich in der Verwirklichung des Erstrebten verzehren, während die Liebe das nicht tut. Sie wächst in ihrer Aktion[2]! Und nun gibt es keine rationalen Prinzipien mehr, kein Gesetz und keine Gerechtigkeit, die unabhängig von der Liebe und über ihr ihre Aktion und deren Verteilung an die Wesen, je nach deren Werte leiten durfte! Alle, die Freunde und Feinde, die Guten und die Bösen, die Edlen und die Gemeinen sind der Liebe wert[3]. Und bei jeder Er-

---

[1] Die tiefste Befriedigung ist daher nicht verbunden mit dem, was die Liebe erreicht (als Strebensakt genommen), sondern mit ihr selbst. »Größer ist also die Freude Gottes, seine Gaben zu spenden, als die unsrige, dieselben zu empfangen.« (S. Theotimus von Franz von Sales, I. Bd., XI. Kap.)

[2] Es war auch sachlich der Grundirrtum der antiken Liebeskonzeption, sie unter ein Streben, Bedürfen zu subsumieren. Was immer Liebe an Streben, Sehnen nach dem Geliebten bedingen mag, so ist sie doch ein davon ganz unterschiedener Akt, ein Akt, in dem wir in einem Werte befriedigt ruhen, gleichgültig ob er realisiert ist oder in einem Streben zu realisieren gegeben ist.

[3] So prüft Aristoteles genau in seiner (Nikomachischen) Ethik, wie viel Liebe den einzelnen Klassen der nahestehenden Menschen zuzuwenden ist — gerechtermaßen — den Eltern, Freunden, Kindern, Fremden usw. Nach der sittlichen Grundidee des Christentums hätte dies zwar noch Sinn für das Wohlwollen (und erst recht für das Wohltun), welches indes nur eine Folge der Liebe ist. Für die Liebe selbst hat es keinen Sinn, da die Größe des jeweiligen Aktwertes der Liebe erst entscheidet, was der Wert der Menschen ist. Auch sachlich gilt, daß die Idee der Gerechtigkeit, soweit sie ihren rationalen Faktor, daß »Gleiches Gleichen zukommen soll« überragt und irgendwie schon bestimmt gedacht wird,

scheinung von fremder Schlechtigkeit muß ich sie mir selbst zur Schuld rechnen, da ich mir immer sagen muß: »wäre dieser Schlechte schlecht, wenn du ihn genug geliebt hättest«? Da sinnliches Mitfühlen samt seiner Wurzel im machtvollsten Triebe unseres Geschlechts nach der christlichen Vorstellung nicht der Ursprung, sondern die partielle Hemmung der Liebe ist, ist auch schon das Nichtlieben »Schuld«, nicht erst das positive Unrechttun — ja die Schuld in aller Schuld[1].

So hat sich das Bild verschoben. Das ist nicht mehr eine Schar zur Gottheit emporrennender und dabei sich überflügelnder Dinge und Menschen: das ist eine Schar, deren jedes Glied auf das Gott fernere zurücksieht, ihm hilft und dient — und eben dadurch der Gottheit gleich wird, die ja selbst dieses große Lieben und Dienen und Sichherablassen zum Wesen hat.

Ich verfolge hier nicht die konstruktiven Ausgestaltungen dieser Umkehr einer Gemütsbewegung in Dogma, Theologie, Kultus, so anziehend das besonders bei Paulus und Augustinus wäre. Ich halte mich an das Wesentliche und frage: woher die Umkehr dieser Bewegungsrichtung? Ist wirklich Ressentiment dafür die bewegende Kraft?

---

was zukommen soll, die Liebe voraussetzt. Auch ein Mensch, der Gleiche immer gleich schädigte, hemmte, tötete, wäre in diesem rationalen Sinne »gerecht«, ohne darum doch auf die mit dem Namen »Gerechtigkeit« bezeichnete sittliche Tugend Anspruch machen zu können.

[1] Es ist natürlich die prinzipiellste Frage, die es hinsichtlich des Liebesaktes gibt, ob derselbe nur eine Verfeinerung, Sublimierung, Verschiebung ursprünglich sinnlicher Triebimpulse darstellt, darunter auch des vitalen Mitgefühls und schließlich seines stärksten Ausdruckes im Triebe zum anderen Geschlechte — oder ob er ein ursprünglich geistiger Aktus ist, der in seiner Gesetzmäßigkeit von der leiblich-sinnlichen Konstitution unabhängig ist und nur mit den durch sie begründeten Trieben und Gefühlen Verbindungen solcher Art eingeht, daß die letzteren für die Auslese und die Lebhaftigkeit bestimmend werden, nach und mit denen uns das Wertobjekt der Liebe faktisch zugeht. Das Letztere ist prinzipiell auch die in der christlichen Liebesidee liegende Überzeugung. Über ihre sachliche Berechtigung kann hier nichts ausgemacht werden. (Vgl. dazu des Verf. demnächst erscheinende Ethik). Nur dies sei hier gesagt: wenn sie richtig ist, so kann die sinnliche und vitale Sympathie mit ihrer gesetzmäßigen Abstufung des Grades nach Ähnlichkeit der Wesen, Nähe usw. nicht als Quelle der Liebe, sondern nur als eine sie beschränkende und verteilende Kraft angesehen werden, durch die sie in den Dienst der Lebenszwecke gestellt wird — ohne darum ein Ergebnis und Produkt vitaler Entfaltung zu sein.

Je länger und eindringlicher ich über diese Frage nachsann, desto klarer wurde mir, daß die Wurzel der christlichen Liebe von Ressentiment völlig frei ist — daß aber andererseits keine Idee leichter durch vorhandenes Ressentiment für dessen Tendenzen zu verwenden ist, um eine ihr entsprechende Wirklichkeit vorzutäuschen und dies häufig so weit, daß auch das geschärfteste Auge nicht mehr zu entscheiden vermag, ob echte Liebe vorliegt oder nur das Ressentiment sich den Ausdruck der Liebe gewählt hat[1].

Es gibt zwei grundverschiedene Arten, in denen sich der Starke gegen den Schwachen, der Reiche gegen den Armen, überhaupt das vollkommnere Leben gegen das unvollkommnere, zu ihm sich herabbeugend und ihm helfend verhalten kann. Einmal jene Art, die dabei zum inneren Ausgangspunkt und zur motivierenden Kraft ein mächtiges Gefühl der eigenen Sicherheit, des Feststehens, des innersten Gerettetseins und der unbesieglichen Fülle des eigenen Daseins und Lebens hat, und aus allem dem zusammen das klare Bewußtsein, abgeben zu können von dem eigenen Sein und Haben. Hier ist Liebe, ist Opfern, Helfen, sich Herabbeugen zum Kleineren und Schwächeren ein freies Überfließen der Kräfte, begleitet von Seligkeit und innerster Ruhe. Gegenüber dieser natürlichen Liebes- und Opferbereitschaft ist aller spezifische »Egoismus«, das Hinsehen auf sich, sein Interesse, ist auch der eigentliche Trieb der »Selbsterhaltung« bereits ein Anzeichen des gehemmten, geschwächten Lebens. Leben ist wesentlich Entfaltung, Entwicklung, Wachstum an Fülle — also nicht, wie eine falsche Lehre lautet, »Selbsterhaltung« — so daß alle Entwicklungs-, Entfaltungs-, Wachstumserscheinungen nur Epiphänomene zu bloßen Kräften der Erhaltung wären und auf Erhaltung des besser Angepaßten zurückzuführen. Es gibt nach unserer Ansicht auch ein Opfer des Lebens selbst für noch höhere

[1] Eine von Ressentiment getriebene Persönlichkeit ist z. B. der Kirchenvater Tertullian, von dem auch Fr. Nietzsche eine Stelle anführt, in der er die Seligkeit der Seelen im Himmel speziell darauf aufbaut, daß sie die Qualen der Verdammten erblicken. Aber auch sein berühmtes: »Credo, quia absurdum, credo quia ineptum« und seine gesamte maßlose Haltung gegen die antike Kultur und Religion zeigt, wie er die christlichen Werte nur benutzt, um seine Gehässigkeit gegen die antiken Werte zu befriedigen. Eine vorzügliche Schilderung des Werdens eines Ressentimentchristentums gibt auch C. F. Meyer in seiner Novelle der »Heilige«.

Werte als Leben sie birgt; aber darum ist nicht jedes Opfern ein gegen das Leben und seine Förderung gerichtetes Tun[1]. Vielmehr gibt es ein Opfern, das freies Abgeben des eigenen vitalen Reichtums ist, ein schönes und natürliches Überfließen der Kräfte. Dieser Opferdrang gegenüber Wesen, mit denen wir durch die allem Lebendigen eigene Gabe von Verständnis und Mitgefühl für anderes Lebendige (graduell abgestuft nach der Nähe und Gleichartigkeit dieses Lebendigen mit dem betreffenden Wesen) uns im Gegensatz zu allem Toten einig fühlen, ist durchaus keine bloße Erwerbung des Lebens, die man aus ursprünglich egoistischen Trieben ableiten könnte, sondern ursprünglich dem Leben eigen und dies vor allen besonderen Zielen und Zwecken, in die Berechnung, Verstand, Überlegung nachträglich diesen Drang stellt. Es drängt uns, zu opfern — ehe wir wissen warum und wofür und für wen! In dem Bilde Jesu von Natur und Leben, das zuweilen stückweise und nur in Andeutungen durch seine Reden und Gleichnisse hindurchschimmert, sehen wir deutlich genug noch, daß er diese Tatsache sah. Nicht darum sagt er »beschäftigt euch nicht damit, was ihr essen und trinken sollt«, weil ihm Leben gleichgültig wäre und was zu seiner Erhaltung gehört, sondern weil er in allem Sichsorgen um den nächsten Tag, in der Einstellung auf das eigene körperliche Wohl auch eine vitale Schwäche sieht. Die Sperlinge ohne Vorratskammer und Scheune, die Lilien, die nicht spinnen und weben und die Gott doch herrlicher als Salomo kleidet usw.«, sie sind ihm Bilder für jenen Gesamteindruck, den er vom Leben hat: daß jede willkürliche Auf-

[1] Wir beschränken mit Absicht unsere Ausführungen auf diese vitale Seite und sehen davon ab, daß die puren Geistesakte und ihre Gesetzmäßigkeit, sowie ihre Gegenstände und deren Sachzusammenhänge aus dem »Leben« in keiner seiner möglichen philosophischen Fassungen begriffen werden können; daß es mithin auch ganze Reihen von Werten und werterfassenden Akten gibt, die von Lebenswerten und Lebensakten unabhängig sind. Die »Sicherheit« und »Geborgenheit« des Christen ist an erster Stelle Sicherheit und Geborgenheit in einer über das Leben und seinen möglichen Schicksalen wesenhaft erhabenen Welt. Aber da derjenige, der die These der Herkunft der christlichen Liebesidee aus dem Ressentiment aufstellte, Fr. Nietzsche, diese Behauptung nicht anerkennt und sogar den Wahrheitswert unter die Lebenswerte subsumieren will, so dürfen wir hier dies nicht voraussetzen. Wir wollen uns genügen lassen, zu zeigen, daß auch unter seiner Voraussetzung, es sei das Lebensmaximum der höchste Wert, seine Behauptungen irrig sind.

merksamkeit auf das eigene sinnliche Wohl, dieses Sichsorgen und Ängstigen, die schöpferische Kraft, die unwillkürlich alles Leben wohltätig leitet, eher hemmt als fördert. »Und wer von euch kann mit allen seinen Sorgen sein Leben auch nur um eine kurze Zeit verlängern?« Diese Art von Gleichgültigkeit gegen die äußeren Lebensmittel (Nahrung, Kleidung usw.) ist in ihm kein Zeichen von Gleichgültigkeit gegen das Leben und seinen Wert, sondern ein tiefes und heimliches Vertrauen auf die Kraft des Lebens selbst und eine innere Sicherheit gegen die mechanischen Zufälle, in die es gerät. Eine frohe, leichte, kühne, eine ritterliche Gleichgültigkeit ist hier der Born, aus dem diese Worte fließen! Egoismus, Todesfurcht (die in der Antike so verbreitet war, daß manche Philosophenschulen wie z. B. die Epikureer, die Philosophie geradezu abzielen lassen darauf, uns »von der Todesfurcht zu befreien«) ist ein Zeichen niedergehenden, kranken, gebrochenen Lebens. In den Zeiten größter Vitalität war man gleichgültig gegen das Leben und sein Ende, und diese Gleichgültigkeit ist selbst ein vital wertvoller Gemütszustand.

Liebe und Opfern dieser Art gegenüber den Schwächeren, Kranken, Kleinen usw. ist also aus innerer Sicherheit und eigener Lebensfülle geboren. Und je tiefer und zentraler außer jener vitalen Sicherheit, noch jene andere Sicherheit, Seligkeit, sich Geborgenwissen in der Burg des letzten Seins selbst ist (Jesu nennt sie »Gottesreich«), desto mehr kann und darf der Mensch fast spielerisch »gleichgültig« sein gegen sein Schicksal in den peripheren Zonen seines Daseins, hinsichtlich dessen, wo es noch »Glück« und »Leid«, »Angenehmes« und »Unangenehmes«, »Lust« und »Schmerz« gibt[1].

Wächst nun aber dieser Art des Liebes- und Opferdranges durch Erblicken des Kleinen, Armen, Gedrückten eine Gelegenheit der Betätigung zu und ein bestimmter Zweck zu helfen z. B., so ist der Vorfall nicht für den Betreffenden eine mit Befriedigung wahrgenommene Gelegenheit, sich in die Erscheinungen der Armut, des Häßlichen usw. zu versenken; sondern er opfert und hilft diesem kämpfenden Leben nicht wegen, sondern trotz dieser negativen Wertmomente, um das in ihm noch Heile, das, was es an positiven Werten noch in sich birgt, zur Entfaltung zu bringen. Nicht weil

[1] Die »Seligkeit« im christlichen Sinne ist dadurch charakterisiert, daß sie im Wechsel und Wandel jener Gemütszustände ruhig im Zentrum der Seele verharrt.

er krank ist, arm, klein, häßlich usw., richtet sich Liebe und Opferwille auf ihn, um in diesen Erscheinungen passiv zu verweilen; sondern weil die positiven Lebenswerte selbst schon (und erst recht natürlich die geistig persönlichen Werte dieser Individualität) von diesen Eigenschaften gar nicht abhängig sind und weit tiefer als sie liegen, vermag (und »soll« darum) die eigne Lebensfülle die natürliche Angst- und Fluchtreaktion vor diesen Erscheinungen überwinden, und die Liebe in hilfreicher Tat das Positive in dem Armen, Kranken usw. entwickeln. Nicht das Kranke und Arme am Kranken und Armen wird geliebt, sondern das was hinter diesem ist, und von diesem wird ihm nur geholfen. Wenn Franziskus Assisi eiternde Wunden küßt und selbst die ihn beißenden Wanzen nicht tötet, sondern ihnen seinen Körper wie ein gastlich Haus überläßt, so könnten ja diese Handlungen (nur von außen gesehen) Folgen einer Pervertierung des Wertgefühls und Instinktes sein. Aber sie sind es hier tatsächlich nicht. Es ist nicht Mangel an Ekel oder Lust an dem Eiter, sondern eine Überwindung des Ekels durch ein tieferes Lebens- und Kraftgefühl, das sich so äußert! Das ist ein völlig verschiedenes inneres Verhalten, wie z. B. die Haltung des verflossenen modernen Realismus in Kunst und Dichtung, die Aufdeckung des sozialen Elends, die Kleineleutemalerei, das Wühlen im Kranken, eine durchaus aus Ressentiment geborene Erscheinung. Diese Leute sahen in allem Lebendigen ein Wanzenhaftes, während Franz noch in der Wanze das »Leben«, das heilige erblickt[1].

Der antiken Liebeshaltung und -Idee lag demgegenüber ein

---

[1] Die Fioretti (Kap. 10) erzählen, daß Franziskus auf die Frage, warum gerade er ausersehen worden sei, die Menschen durch seine Predigt dem wahren Leben zuzuführen, geantwortet habe: . . »denn Seine heiligen Augen sahen unter den Sündern keinen, der elender war denn ich; keinen, der untüchtiger war denn ich; keinen, der ein größerer Sünder war denn ich; und um das wundersame Werk zu vollbringen, das er sich vorgenommen, fand er kein Geschöpf auf Erden, das armseliger war; darum hat er mich auserwählt, um die Welt zu beschämen mit ihrem Adel und ihrem Stolz und ihrer Stärke und ihrer Schönheit und ihrer Weisheit . . . . usw.« Hierin könnte man versucht sein, Ressentiment zu sehen. Indes ist mit den Worten »Adel, Stolz, Stärke, Schönheit, Weisheit der Welt« und ihrer »Beschämung« doch nur gemeint ihre relative Untergeordnetheit hinsichtlich ihrer Werte unter die Werte des Gottesreiches, das seinen Wert aber nicht erst aus dem Gegensatz zur »Welt« ableitet, sondern ihn nur unabhängig von den »Werten der Welt« in sich trägt.

Moment von Angst zugrunde. Das Edlere fürchtet sich hier zum Unedleren zu kommen, da es dauernd Anteil an ihm gewinnen könnte und durch es hinabgezogen zu werden fürchtet. Es fehlt die Festigkeit der innersten Selbst- und Selbstwertgewißheit des Helden der christlichen Liebe.

Aber noch ein Charakteristikum für diese Art! Liebe im Sinne Jesu hilft und hilft tatkräftig! Aber sie besteht nicht im Helfenwollen, oder auch nur im Wohlwollen. Sie bleibt versunken in den positiven Wert, und Wohlwollen und Helfen sind nur seine Folgen. Die Scheinliebe des Ressentimentmenschen hilft nicht, da ja das pervertierte Wertfühlen die Übel »Krankheit, Armut« usw. zu Gütern umgelogen hat, und nach ihm »Gott mit besonderem Wohlgefallen auf die Kleinen« herabsieht, so daß es sie von ihrem Heil entfernen hieße, machte man die Kleinen groß, die Kranken gesund usw.[1] Aber Liebe im genuinen christlichen Sinne gewinnt darum nicht ihren Wert erst durch die Förderung, den Nutzen, welche die aus ihr hervorquellende hilfreiche Tat leistet. Der kann groß sein mit wenig Liebe oder gar keiner Liebe und klein bei großer Liebe. Die Pfennige der Witwe sind nicht darum mehr vor Gott, als die Gaben der Reichen, weil sie bloß »Pfennige« sind, oder weil die Gebende eine »arme Witwe« ist, sondern weil sie in ihrem Tun mehr Liebe verrät! Das Wachstum des Wertes liegt also immer auf Seiten des Liebenden, nicht auf Seiten dessen, dem geholfen wird! Liebe ist hier keine seelische »Wohltätigkeitsanstalt«; und es gibt zwischen ihr und der eigenen Seligkeit keinen Gegensatz! Im Sichverlieren erfolgt das Gewinnen! Im Lieben selbst und Geben ist der Mensch selig! Denn »Geben ist seliger denn Nehmen«! Nicht unter den vielen Kräften, die menschliche oder soziale Wohlfahrt fördern, ist Liebe

[1] Eine aus Ressentiment geborene Gemütsbewegung ist darum auch das, was Schopenhauer »Mitleid« nennt. Denn seine Bedeutung besteht für Schopenhauer nicht als eine Äußerung der Liebe, — die er erst aus dem Mitleid verstehen will —, auch nicht in einem Faktor, der zu Wohlwollen und Wohltun leitet, sondern nur in einem vermeintlichen Innewerden der Einheit des an sich selbst leidenden Willens in allen Individuen. Jedes darauf sich aufbauende Wohlwollen und Wohltun könnte nur von dieser metaphysischen Erkenntnis abziehen und wieder in die Welt der Individuation verstricken. Darum weiß Schopenhauer auf die Klagen über Unglück und Elend seiner Freunde immer nur zu antworten: »Sehen Sie, wie wahr meine Philosophie ist«! (S. Briefe Schopenhauers an Frauenstädt.)

eine und darum wertvoll und ihre Träger auszeichnend! Sondern sie selbst, die Erfülltheit der Person von ihr, das höhere, festere, reichere Sein und Leben, dessen Juwel ihre Bewegung ist, ist das in sich Wertvolle. Nicht auf die Größe der Wohlfahrt, sondern darauf, daß unter Menschen ein Maximum von Liebe sei, kommt es also hier an! Das Helfen ist unmittelbarer Ausdruck der Liebe, nicht ihr Zweck und Sinn, der nur in ihr selbst liegt, in ihrem Aufglänzen in der Seele und dem Adel der liebenden Seele. Nichts also ist diesem genuinen Begriffe der christlichen Liebe ferner als alle Art von »Sozialismus«, »sozialer Gesinnung«, »Altruismus« und ähnliche moderne subalterne Sachen. Wird dem reichen Jüngling geboten, er solle sich seiner Reichtümer entledigen und sie den Armen schenken, so wird dies wahrlich nicht darum getan, daß die »Armen« etwas bekommen, und weil man meinte, dadurch eine bessere Verteilung des Besitzes für die allgemeine Wohlfahrt zu erzielen; aber ebensowenig weil Armut an sich besser wäre als Reichtum, sondern weil der Akt des Weggebens, die geistige Freiheit und Liebesfülle, die sich in jenem Akte kundgibt, den reichen Jüngling adelt und noch viel reicher macht, als er ist.

Auch in den metaphysisch religiösen Konzeptionen des Verhältnisses des Menschen zu Gott findet sich dieses Moment wieder. An Stelle des alten Vertragsverhältnisses von Gott und Mensch, der Wurzel aller »Gesetzhaftigkeit«, tritt das Liebesverhältnis, die Gotteskindschaft! Und auch die Liebe zu Gott soll sich nicht auf seine Werke gründen, etwa als Dankbarkeit für all das, was er stündlich gibt, für seine Erhaltung und Fürsorge — sondern alle jene Erfahrungen seines Tuns und seiner Werke sollen nur den Blick konzentrierend zurücklenken auf die ewige Liebe und die unendliche Wertfülle, die sich darin erweist. Nur weil sie Werke des Liebenden sind, sollen auch die Werke Bewunderung und Liebe finden! So stark hatten die besten mittelalterlichen Christen noch diese präzise Vorstellung, daß Hugo von St. Viktor in seiner Schrift über »das Lösegeld der Seele« die Liebe derer, die sich erst auf die göttlichen Wohltaten und Werke gründen will »eine Liebe einer Hure gleich« nennt! Aber schon in dem Worte des Propheten Jesaias: »Wenn ich Dich nur habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde« ist diese strenge Antithese gegen die Vertragsidee, die doch auch jene Dank-

barkeitsliebe durchschnittlicher Kirchlichkeit noch im Keime in sich hat, gegeben. Nicht Gott ist seines Himmels und seiner Erde wegen zu lieben — sondern Himmel und Erde, weil sie Gottes sind! Weil durch sie als Ausdruck die ewige Liebe hindurchschimmert[1]. Und dasselbe gilt wieder für die Gottesidee selbst. Die Antike hatte die Vorstellung einer begrenzten Liebeskraft im Universum und forderte darum, daß mit dieser sparsam umzugehen sei und Liebe auf jeden nur nach seinem ihm einwohnenden Werte gerichtet werden dürfe. Indem nun die Idee konzipiert wird, daß die Liebe in Gott selbst ihren Ursprung habe, er selbst die unendliche Liebe und Barmherzigkeit sei, tritt von selbst die Folgerung auf, daß man die Guten und Schlechten, die Gerechten und Sünder lieben müsse, die Freunde und Feinde; und daß sich gerade in der Liebe zu den letzteren die echteste, übernatürliche Liebe bekunde. Wogegen nun die antike Forderung, die Guten und Gerechten zu lieben und die Bösen und Ungerechten zu hassen, unter den verwerfenden Titel des »Pharisäismus« fällt. Ja, in den weiteren metaphysischen Zusammenhängen, wird nun »Gott« nicht nur der Schöpfer, (an Stelle eines bloßen Ideals, eines vollkommenen Seins der Welthinanbewegung), sondern der Schöpfer aus Liebe, dessen Schöpfung, die »Welt« selbst, nur die momentane Erstarrtheit einer unendlich weiter quellenden Liebesgeste ist. Indem an Stelle des Sichselbstdenkers und Betrachters, den der Gang der Weltdinge nicht kümmert und der auch nicht wahrhaft verantwortlich ist für die Welt, jenes logischen Egoisten,

[1] Vgl. den Schluß der Verse der hl. Therese:

. . . . .
»Und würd' ich auch nicht hoffen, wie ich hoffe,
Ich würde dennoch lieben wie ich liebe.« (S. auch Franz Brentano: »Ursprung sittlicher Erkenntnis«. Anhang.)

Oder die Stelle im Gebet der hl. Gertrud, wo sie den Wunsch ausspricht, daß Jesus so arm und klein wie sie wäre, sie selbst aber alle Allmacht und Allweisheit (wie Gott) hätte, damit sie sich dieser entäußern könne, um zu Jesus herabzukommen. (S. Preces Gertrudianae, Beuron.) Oder den Wunsch des hl. Ekkehard, »daß er lieber mit Jesus in der Hölle als ohne ihn im Himmel sein wolle«. Stellen dieser Art, die sich beliebig häufen ließen, zeigen, wie vollständig ungegründet die Behauptung J. Kants und vieler anderer ist, daß jeder Hinblick auf Gott im sittlichen Handeln auch ein Hinblick auf Lohn und Strafe und darum eudämonistisch und egoistisch sei. »Nichts ist mir süß, was mich nicht zu Gott führt; möge mir der Herr alles nehmen, was er mir geben will und sich selbst mir geben.« Augustinus Ennarr. 2.

in dem sich für die griechische Metaphysik das Lebensideal des »Weisen« verabsolutiert hat, der persönliche Gott tritt, der aus Liebe, aus einem unendlichen Überfluß der Liebe die Welt »schuf« — nicht um einem Vorhandenen zu helfen, denn »nichts« war vor ihm — sondern nur als Äußerung seines Überflusses an Liebe, findet eben dieselbe geistige Lebenswendung auch ihren theologisch begrifflichen Ausdruck.

In all dem finden wir nichts von »Ressentiment«! Nur ein seliges Herablassen und Herablassenkönnen aus einem Überflusse an Kraft und Hoheit!

Indes es gibt eine ganz andere Art des Sichherabbeugens zum Kleinen, Niedrigen, Schlechten — so ähnlich sie äußerlich der eben bezeichneten aussehen mag. Da erwächst Liebe nicht aus dem Überfluß der eigenen Lebensmacht, der Sicherheit und Festigkeit, sondern ist nur ein schöner Name für Selbstflucht, für ein ewiges Abgestoßensein von sich selbst, das erst sekundär die Zuwendung zu einem »anderen« bedingt, für eine Unfähigkeit, »zuhause zu bleiben« bei sich (chez soi). Es ist ein radikaler Unterschied, ob Zuwendung zu einem erblickten positiven Wert die in aller Fremdliebe liegende Abwendung von dem eigenen Selbst fundiert; oder ob die Intention eine ursprüngliche Abwendung ist von sich, und nun draußen sucht und sucht, um in dem Schein der Fremdliebe ihren eigenen Träger zu hassen. Eine solche »Liebe« ist in Haß fundiert, in Haß gegen sich, sein eigenes Elend und seine Schwäche! Die Seele ist hier immer im Aufbruch begriffen, in die Weite zu gehen! Eine Angst, sich selbst und ihre Minderwertigkeit zu schauen, treibt sie, dem anderen schon als »anderem« überhaupt nicht wegen seiner positiven Werte — sondern bloß weil er »ein anderer« ist, ein »Nicht-ich«, sich hinzugeben. Moderner philosophischer Jargon hat dies »Altruismus« genannt, eines der modernen Ersatzmittel für Liebe! Hier ist nicht ein Erschauen eines positiven Wertes das Erste, auf das sich die Liebesbewegung aufbaut, sondern eine Abwendung von sich selbst, ein Aufgehen in den Angelegenheiten anderer. Wer wäre dem Typus noch nicht begegnet, den wir bei Sozialisten, Frauenrechtlerinnen, überhaupt den Menschen mit immer bereit liegender sogenannter »sozialer Gesinnung« so häufig finden, und hinter dessen sozialer Betriebsamkeit so klar fühlbar die Unfähigkeit liegt, die

Aufmerksamkeit auf sich, seine Lebensfragen, seine Aufgaben verweilen zu lassen? Wegsehen von sich hält man hier für Liebe! Es ist ja sonnenklar, daß »Altruismus«, inneres Gerichtetsein auf andere und ihr Leben, mit Liebe nicht das mindeste zu tun hat! Auch der Boshafte, der Neidische z. B. vergißt seine Interessen, seine Erhaltung selbst über das Erlebnis des anderen, des Schadens, den er ihm zufügt und des Leidens, das dieser daran leidet. Und umgekehrt gibt es echte »Selbstliebe«, die mit »Egoismus« gar nichts zu tun hat[1], für den es gerade wesentlich ist, daß nicht der Wert des isolierten Selbst in seiner Fülle erfaßt wird und gegeben ist, sondern nur der Mensch in Hinsicht auf den anderen, als Glied der Gesellschaft, das ein Mehr als der andere zu haben und zu gewinnen sucht. Die Beziehung auf »mich« und den »anderen« ist eben für das Spezifische von Liebe und Haß ganz unwesentlich. Diese Akte sind in sich verschieden, und von der Richtung auf mich und den anderen ganz unabhängig!

Wie dieser »altruistische« Drang also nur eine Form des Hassens ist — des Selbsthasses — und sich nur unter einer täuschenden Vorspiegelung des Bewußtseins als ein Gegenteil des Hassens, als »Liebe« ausgibt, so ist nun aber auch in der im Ressentiment wurzelnden sittlichen Haltung die Liebe zu den »Kleinen«, den »Armen«, »Schwachen«, »Gedrückten« usw. nur ein verkappter Haß, verdrängter Neid, Scheelsucht usw. auf die entgegengesetzten Erscheinungen, »Reichtum«, »Stärke«, »Lebensmacht«, »Glücks- und Daseinsfülle«! Jede Art des Hassens, das sich nicht hervorwagt, läßt sich ja unter der Form eines scheinbaren Liebens ausdrücken, des Liebens zu »etwas«, das die entgegengesetzten Züge trägt, als das Gehaßte. Wo immer wir jenen scheinfrommen, salbaderischen Ton vernehmen (den Ton einer gewissen besonders »sozialen« Priesterart), daß Liebe zu den »Kleinen« an erster Stelle geboten sei, Liebe zu den »Schwachen im Geiste« — da Gott mit besonderem Wohlgefallen auf sie schaue — da täuscht nur Haß die christliche Liebe vor! Wir fühlen hier deutlich, mit

[1] Niemand hat dies schärfer und klarer ausgeführt als ARISTOTELES in der NIKOMACHIschen Ethik: Siehe das Kapitel »Selbstliebe«. Der Freund, der dem Freunde Besitz und Leben opfert, vollzieht darin den höchsten Akt der »Selbstliebe«. Denn ihm überläßt er die niedrigeren Güter; sich selbst aber bedeckt er in diesem Opferakte mit dem »Ruhm der edlen Tat«, d. h. dem höheren Gut.

welcher Befriedigung der Blick gerade auf diesen Erscheinungen ruht — und daß es nicht wie für die echte Intention der Liebe auf die positiven höheren Werte ankommt, die hinter ihnen sein mögen, sondern gerade sie Gegenstand der Liebesintention werden; auch natürlich nicht auf die hilfreiche Tat, die sie ja eben Gott »weniger wohlgefällig« machen müßte, also gemäß dieser Wertschätzung eine Äußerung des »Hasses« sein müßte, sondern nur im Verweilen in diesen Erscheinungen. Und wenn dann weiter im gleichen Tone hingewiesen wird auf den Lohn, den diese Menschen im »Himmel« für ihre Mühsale finden werden, und der »Himmel« wie eine Umkehr der irdischen Ordnung erscheint (»die Ersten werden die Letzten sein«) so fühlt man deutlich, wie der ressentimenterfüllte Mensch nur die Rache, die er an den »Großen« nicht üben kann, auf Gott überträgt, um im jenseitigen Mechanismus wenigstens in der Phantasie die Rache zu stillen, die er hier nicht zu stillen vermag. Das ist immer noch der rächende Jehova, der im Kerne dieser Gottesidee des Ressentimentchristen sitzt, nur daß er seine Rache unter der Liebe zu den »Kleinen« verhüllt. Hier steht auch das »Reich Gottes« nicht mehr in organischer, erlebter Verknüpfung mit dem sichtbaren Reiche — so daß in ihm die Wertgesetze und Vergeltungsgesetze, die schon im sichtbaren Reiche gelten und erscheinen, reinste und vollkommenste Ausprägung finden — sondern es ist nun zum »Jenseits« geworden, das mechanisch neben dem »Diesseits« steht (ein Gegensatz, der den lebendigsten christlichen Zeiten unbekannt war), und stellt nur eine Fläche dar, auf der die Schatten der erfahrenen Menschen und Ereignisse ihren vom Ressentiment geleiteten den Regeln des Erdenrhythmus entgegengesetzten Tanz tanzen.

Alle vorwiegende Beschäftigung Jesu mit den Armen, den Kranken, den Mühseligen und Beladenen, den Zöllnern, selbst jene geheimnisvolle Neigung in ihm für die Sünder (siehe »Ehebrecherin«, »Salbung Jesu durch die Sünderin« »Gleichnis vom verlorenen Sohn«), die Ironie, ohne die er nicht von den »Guten und Gerechten« reden kann und die durch Worte wie: »die Gesunden brauchen keinen Arzt, aber die Kranken. Ich bin nicht gekommen um Gerechte, sondern um Sünder zur Buße zu rufen« keineswegs verständlich gemacht ist, wenn man erwägt, daß er doch sogar von sich selbst den Namen eines »Guten« ablehnt; (»Was nennt ihr mich gut? Niemand ist

gut außer euer Vater im Himmel«) — vermag mich nicht zu bestimmen, hier an Ressentiment zu glauben. Der eigentliche Sinn dieser Äußerungen ist — wie mir scheint — keine Erklärung einer positiven Abhängigkeit des Heiles von diesen negativen Eigenschaften — wie es in der Richtung des Ressentiment läge — sondern nur die paradoxe Form, in der sich die Erklärung der Unabhängigkeit der höchsten und letzten Persönlichkeitswerte von den Gegensätzen: arm, reich, gesund, krank usw. ausspricht. Einer Welt gegenüber, in der die Neigung konstitutiv geworden war, die nach Stand, Besitz, vitaler Kraft und Macht geordneten Menschen für ein Abbild der letzten sittlichen und Persönlichkeitswerte zu halten, konnte man die Entdeckung einer ganz neuen und höheren Sphäre des Seins und Lebens, des »Gottesreiches«, dessen Ordnung von jener irdischen Wertordnung unabhängig ist, gar nicht anders erschließen, als daß man auf die Nichtigkeit der positiven Werte in jener Ordnung für diese nachdrücklich hinwies. Nur solche Stellen, wie sie sich vorwiegend bei Lukas finden, in denen das Gottesreich geradezu als eine Umkehr der irdischen Ordnung dargestellt zu werden scheint, gehen über diese Deutung hinaus. So die schroffe Behauptung, daß »eher ein Kamel durch ein Nadelöhr ginge, als ein Reicher in den Himmel« (die immerhin durch das Vorausgehende: »Wie schwer kommen die Begüterten in das Reich Gottes« und das Nachfolgende, daß es für Gott auch möglich sei den Reichen in das Gottesreich eingehen zu lassen, erheblich gemildert wird;) so in noch weit stärkerem Maße die Seligpreisungen bei Lukas 6, 1—13: Selig ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig die ihr jetzt hungert, denn ihr sollt lachen. Selig seid ihr wenn euch die Menschen hassen, wenn sie euch ausschließen und beschimpfen, euern Christennamen verächtlich aussprechen um des Menschensohnes willen« . . . Und: »Wehe euch Reichen, ihr habt euren Trost schon dahin. Wehe euch, die ihr jetzt satt seid, denn ihr werdet hungern. Wehe euch, die ihr jetzt lacht, denn ihr werdet trauern und weinen. Wehe, wenn alle Menschen freundlich mit euch reden; denn so haben es ja ihre Väter mit den Lügepropheten gemacht«.

Hier scheint mir der Verfasser in der Tat von Ressentiment nicht frei zu sprechen zu sein; doch finde ich diese Tatsache auf Lukas beschränkt und auch hier nur wie eine persönliche Färbung in der

Darstellung von Ideen, die ihre Wurzel durchaus nicht in Ressentiment haben.

Auch die Forderungen: »Liebt eure Feinde, tut wohl denen, die euch hassen, segnet die euch fluchen, betet für die, die euch kränken, dem, der dich auf die rechte Wange schlägt, dem biete auch die andere und dem, der dir deinen Mantel nimmt, dem verweigere auch den Rock nicht«, fordern weder eine Passivität, die nur das Ohnmachtsgefühl, sich zu rächen rechtfertigt (wie NIETZSCHE ganz irrig meint), noch suchen sie den Gegner in geheimem Rachedurst zu beschämen (wie zuweilen bei Paulus gedeutet ist und laut wird), noch sind sie Ausdruck einer geheimen Selbstqual, die sich in paradoxem Verhalten befriedigt. Sie gebieten nur die äußerste Aktivität gegen das natürliche Triebleben, das zu den entgegengesetzten Handlungen einlädt und dies aus dem innersten individualistischen Geiste des Evangeliums heraus, der es ablehnt, die eigene Handlungsart und Verhaltungsart vom Verhalten des »andern« irgendwie abhängig sein zu lassen; der es ablehnt, daß sich der Handelnde durch das Verhalten des anderen auf dessen tieferes Niveau hinabreißen lasse dadurch, daß die Richtung seines Handelns als bloße Reaktion auf das Fremde sich bestimmt. Aus der Person soll die Handlung organisch hervorwachsen wie die »Frucht aus dem Baume«: »der gute Mensch bringt aus dem guten Vorrat seines Herzens Gutes hervor, und der schlechte aus dem schlechten Vorrat Schlechtes. Denn wes das Herz voll ist, geht der Mund über«. Es ist also nicht eine der natürlichen Reaktion perverse Reaktion, die gefordert wird, im Sinne: »weil er dich auf die eine Wange schlägt, darum reiche die andere«, sondern ein bloß reaktives Handeln überhaupt wird abgelehnt und jedes Sicheinlassen auf die gemeinen, durchschnittlichen Wertmaßstäbe und Handlungsarten.

Ich sprach von der geheimnisvollen Neigung Jesu für die Sünder, die mit seiner Kampfstellung gegen Pharisäer und Schriftgelehrte, gegen alle Art von bürgerlicher Korrektheit in so innigem Zusammenhange steht. Ist hier ein Moment von Ressentiment? Es steckt darin sicher eine Art von Bewußtsein, daß die große, radikale Lebens- und Sinnesänderung, die er vom Menschen fordert — und welche in der christlichen Sprache Wiedergeburt genannt wird — dem Sünder leichter möglich ist, als dem »Gerechten«, der täglich Schritt für

Schritt dem Ideal des Gesetzes näher zu kommen sucht. Im »Sünder« ist die große Bewegtheit des Lebens und gleichsam die Möglichkeit! Dazu tritt, daß Jesus eine tiefe Skepsis gegen alle jene hat, die nur aus Mangel starker Antriebe, aus einer Armut des Lebens heraus, den Habitus vortäuschen, den der wahrhaft Gute erst erstritten hat. Aber all das erklärt noch nicht jene geheimnisvolle Neigung. Es ist darin etwas, was sich kaum aussprechen, was sich nur fühlen läßt: oft überkommt gerade die edelsten Naturen in der Gesellschaft der »Guten« — und es mögen wirklich »Gute«, keine Pharisäer sein — ein stürmisches Verlangen, ein machtvoller Stoß des Herzens, zu den Sündern zu gehen, mit ihnen zu leiden, zu kämpfen, das schwere und dunkle Leben zu leben, das sie leben. Das ist wahrlich nicht Versuchung durch die mit der Sünde verbundenen Annehmlichkeiten, auch nicht dämonische Liebe zu ihrer »Süßigkeit«, Reiz des Verbotenen oder Lockung durch das Neue des Erlebnisses: es ist vielmehr eine stürmische Liebe und ein stürmisches Erbarmen, das da in uns hervorbricht zum Ganzen der Menschheit, ja des Universums, und die es uns im Gefühle entsetzlich erscheinen läßt, daß nur ein Teil »gut«, der andere »schlecht« und verworfen sein soll. Liebe und tiefes Solidaritätsbewußtsein mit dem Ganzen der Menschheit läßt es uns in den Augenblicken schrecklich und furchtbar erscheinen, daß wir so einsam mit diesen Guten »gut« sein sollen — und dies löst etwas aus wie Ekel an den Guten und einen inneren Ruf: weg von ihnen!

Auf nüchterne Begriffe gebracht, ist das ja nur auch die Folge der neuen christlichen Idee, daß der Liebesaktus als solcher unabhängig von seinem Objekt und Objektwert das summum bonum ist. Nach der antiken Wertung ist die Liebe zum Schlechten selbst schlecht; nun aber tritt der Aktwert des Liebens — wenn der Sünder sein Objekt ist — nur um so schärfer und klarer hervor.

Dazu kommt noch ein anderes; der notorische »Sünder« ist auch der Bekenner des Schlechten in seiner Seele. Ich denke hier nicht nur an die Bekennung vor einem Forum in Worten; sondern auch die Bekennung vor sich selbst, und die Bekennung durch die Tat, in der der sündige Wille endete. Mag schlecht und Sünde sein, was er da bekennt. Daß er es bekennt, daß er sündiget, wenn er schon ein sündig Herz hat, das ist nicht schlecht, sondern gut! Er reinigt

damit sein Herz und hemmt die Ausbreitung der Vergiftung, die in dem, der die bösen Impulse in sich hineindrängt, immer tiefere Schichten der Seele ergreift; und die zugleich immer unfaßbarer für sein eigenes Bewußtsein und Gewissen wird: so daß selbst der »Balken im eigenen Auge« nicht mehr gefühlt wird — um so schärfer der »Splitter in des Bruders Auge«. Darum ist die Sünde und die darauf folgende Reue für Jesus besser, wie die Verdrängung des sündigen Impulses und die hierdurch erfolgende Vergiftung des inneren Kernes des Menschen, die mit dem Bewußtsein gut und gerecht zu sein — vor dem Gesetze — verbunden sein kann. Darum ist über den »einen bekehrten Sünder im Himmel so viel mehr Freude als über tausend Gerechte«; darum heißt es: »Wem nicht viel zu vergeben ist, der hat auch nicht viel geliebt«. Wer wie Jesus in der Bergpredigt schon im »Ansehen der Ehefrau mit lüsternem Begehren« usw. den Ehebruch erblickt, der muß so urteilen. Luthers »Peccare fortiter« ist auch nur ein stürmischer Ausbruch eines in langer Gesetzesangst, in den quälenden und erniedrigenden Erfahrungen von Rückfall und immer neuer Anstrengung, das Gesetz zu erfüllen, und in schließlicher Verzweiflung, auf diese Weise die Rechtfertigung je zu finden, ausgehöhlten Herzens[1]. Verbrecher haben oft von der tiefen Befriedigung, der Ruhe, der Befreiung erzählt, die sie nach der Tat empfanden, die sie monatelang in ihrem Busen herumgewälzt hatten, immer wieder die Impulse zurückdrängend — dadurch immer innerlich giftiger und friedloser und »böser« werdend.

Auch in diesem Zuge bewahrt die evangelische Moral ihren streng individualistischen Charakter, der das Heil der Seele in den Mittelpunkt stellt. Wer ursprünglich sozial wertet, d. h. alles nach Nutzen und Schaden für die Gemeinschaft abmißt, muß ganz anders urteilen und fühlen. Mag es im Inneren, mag es gar in dem der klaren Selbstwahrnehmung entzogenen Teil der seelischen Verhaltungsweisen des Lebens und Seins wie immer aussehen — die Hauptsache ist dann, daß der sündige Impuls nicht zur gemeinschädlichen Handlung führe. Umgekehrt urteilt Jesus: der Sünder, der sündigt, ist besser wie der Sünder, der nicht sündigt und dessen sündiger Impuls nach innen schlägt und sein Wesen vergiftet — auch wenn die Gemein-

[1] Damit soll jener Ausspruch nicht gerechtfertigt, sondern nur verstanden sein.

schaft dadurch eine Schädigung erfährt, die ihr im zweiten Falle erspart bleibt. Darum jenes prinzipielle, aus der tiefsten Selbsterfahrung geschöpfte Mißtrauen, daß auch derjenige, der sich nach gewissenhafter Selbstprüfung — nicht bloß der Pharisäer, der nur auf sein sittlich wohlfrisiertes soziales Bild hinblickt oder der Stoiker, der auf die Befriedigung vor dem eignen Urteil besteht, »sich selbst achten« zu können, also nicht auf sein Sein, sondern auf sein Bild im Urteil von sich selbst hinblickend sich »gerecht« und »gut« findet, doch noch die Keime der Sünde versteckt in sich trägt und sich vom Sünder, der sich selbst als Sünder weiß, oft nur durch mangelndes Eindringen in seiner Motive Wurzeln unterscheidet. In diesem Sinne spricht der heilige Paulus (I. Korinther 4, 4.) das nicht nur alle falsche Heteronomie, sondern auch alle stoische und kantische Autonomie, alles »Selbstrichtertum« verurteilende Wort: »es ist mir ganz gleichgültig, ob ich von euch oder von irgendwelchen menschlichen Richtern beurteilt werde; ich wage nicht einmal, mich selbst zu beurteilen. Zwar könnte ich sagen: ich bin mir nichts bewußt — aber darum bin ich noch nicht gerechtfertigt; mein Richter ist der Herr«. Auch in dieser Neigung zu den »Sündern« vermögen wir ein Ressentiment nicht zu finden [1].

Wie es zwei Arten von liebender Herabbeugung gegen das Schwächere gibt, so auch (neben anderen) zwei Ursprünge asketischer Handlungsweisen und ihrer Wertschätzung. Es ist einmal jene fremde, ja bis zum Hasse fortschreitende Stellungnahme gegen den eignen Leib, die zu einem asketischen Lebensideal führen kann und die häufig (wie früher bemerkt) mit verdrängtem Haß und Racheimpulsen verbunden ist und deren Folge darstellt. Ein solches Lebensgefühl mag sich dann auch wohl in Gedanken, wie daß »der Leib ein Kerker der Seele sei« ausdrücken, und zu Formen der körperlichen Selbstpeinigung führen. Hier ist wiederum nicht Liebe zum eigenen geistigen Selbst der Ausgangspunkt einer zu dessen Vollendung notwendigen Zucht des Leibes, sondern ein primärer Haß, der sich häufig erst sekundär in den Schein einer Sorge für

---

[1] N. MALEBRANCHE führt diesen Satz des hl. Paulus zur Begründung seiner Lehre vom »sens interne« an, die er gegen seinen Lehrer DESCARTES und dessen Ansicht vom Evidenzvorzug der Selbstwahrnehmung vor der äußeren Wahrnehmung aufstellt. S. Recherches de la vérité Bd. I.

das Seelenheil zu hüllen sucht. Und gleichfalls auf Ressentiment beruhen jene Formen des asketischen Ideals und seiner Übung, die nur eine Rechtfertigung der Ohnmacht darstellen, dieselben Lebensgüter sich anzueignen: z. B. Ohnmacht zu gewinnbringender Arbeit, zum Imperativ der Armut, erotische und geschlechtliche Ohnmacht zum Keuschheitsgebot, Ohnmacht der Selbstregierung zum Gehorsam usw. Im letzteren Sinne meint FR. NIETZSCHE auch den Kern christlicher Asketik deuten zu dürfen[1]. Das asketische Ideal stellt ihm den Wertungsreflex eines niedergehenden ermatteten Lebens dar; und zwar den Reflex eines Wertens, das ein solches Leben, das heimlich den Tod sucht, (wie immer im Bewußtsein ein Gegenwille hierzu vorhanden sei) zweckmäßig ist. In diesem Falle fiele auch die christliche Asketik unter die Regeln und Wertschätzungen, die in Ressentiment ihren Ursprung haben; ja schon die Wertschätzung, die Duldung von Schmerz und Übel und die in der Sphäre unserer Stellungnahme zu anderen Verzeihung und Demut finden.

Askesis kann aber auch völlig andere Ursprünge und einen völlig anderen Sinn haben. Einmal den Sinn einer bloßen Erziehung zu gewissen festen Volkszwecken, z. B. Krieg, Jagd usw., wie dies der Sinn der spartanischen stark asketischen Erziehung war. Diese kommt hier überhaupt nicht in Frage. Eine weit höhere und edlere Form ist eine Asketik, die sowohl aus einer Fülle und Stärke und Einheitlichkeit des Lebens hervorbricht und wieder in seiner Verherrlichung und höchsten Förderung ihren Sinn und Wert besitzt — nicht aber in einem außerhalb seiner gelegenen Zwecke. Eine solche ist freilich ohne letzte gedankliche Fundierung, wenn nicht vorausgesetzt ist, daß Leben überhaupt ein selbständiges, auf Urphänomenen beruhenden Agens ist, das sich weder in Erscheinungen des Bewußtseins (Gefühle, Empfindungen) noch in körperlichen Mechanismen auflösen läßt. Ist diese Voraussetzung aber gegeben, ist Leben ein gegliederter Bau von Funktionen und Formen, die sich an der anorganischen Materie und ihrem Mechanismus nur darstellen

---

[1] Hierbei beachtet NIETZSCHE nicht, daß nach der christlichen Moral nicht Armut, Keuschheit, Gehorsam, sondern nur die Akte des freien Verzichtes auf Besitz, Ehe, Eigenwillen, die als bestehend und als positive Güter vorausgesetzt werden, die hohe Schätzung finden. Darum nennt H. NEWMAN es die »echte« Askese: »das Irdische zu bewundern, indem wir es uns versagen«.

und an ihr in die Erscheinung treten, so birgt das Leben auch eigene Werte in sich, die sich niemals in Nutzwerte, sinnliche Lust- und Unlustwerte, und in technische Werte auflösen lassen. Innerhalb dieser Voraussetzung einer Autonomie des Lebens wird das stärkste Leben nicht dasjenige sein, das mit einem Maximum an seine Umgebung zweckmäßig angepaßter Mechanismen (seien es die Mechanismen im Körper selbst oder künstlich hergestellte Werkzeuge) sich betätigt, sondern ein solches, das mit einem Minimum solcher noch dazusein, ja zu wachsen und fortzuschreiten vermag. Und die asketische Moral wird dann sowohl der Ausdruck eines starken Lebens sein, als ihre Regeln auch wieder bestimmt sind, die reinen Lebensfunktionen selbst zu üben und auszubilden, was gerade mit einem Minimum von hierzu nötigen Mechanismen erfolgt[1].

Es ist aber bei einer so tiefsinnigen Hypothese, wie es jene Fr. Nietzsches über den Ursprung der christlichen Moral ist, nicht nur genug, sie — wenn man sie als falsch erkennt — zurückzuweisen, sondern es ist auch gefordert, zn zeigen, wie Nietzsche zu diesem Irrtum kommen konnte und wie er für ihn diesen Grad von Scheinbarkeit annehmen konnte.

Es ist aber der Grund hierfür in einem zwiefachen gelegen. Einmal in der Verkennung des Wesens der christlichen Moral und insbesondere der christlichen Liebesidee in Verbindung mit dem an sich falschen Wertemaßstab, an dem er sie mißt; das letzte nicht ein historischer und religiöser, sondern ein philosophischer Irrtum. Sodann aber in tatsächlichen Verbildungen der christlichen Moral, die sie schon früh durch geschichtliche Wechselwirkungen mit Werten eines ganz anderen geschichtlichen Bodens eingegangen hat und die für ihre fernere Geschichte vielfach bestimmend geblieben sind.

Daran ist ja gar kein Zweifel: christliches Ethos ist unlösbar von der religiösen Welt und Gottesanschauung des Christen. Ohne sie ist sie sinnlos und die gut gemeinten Versuche, ihrem Ganzen auch einen weltlichen Sinn zu geben, der ablösbar von ihrem religiösen Sinne wäre, in ihr die Grundsätze einer allgemeinen »humanen« Moral wiederzufinden oder einer religiös voraussetzungslosen Moral, sind — ob sie nun von Freund oder Feind der christlichen Religion

[1] Man nehme als Beispiel die Atemübungen der indischen Yogis.

gemacht werden — im Grunde verfehlt. Das Mittelglied, in dem die christliche Religion mit der christlichen Moral zum mindesten verknüpft ist, ist die Annahme eines geistigen Reiches, dessen Gegenstände, Inhalte und Werte nicht nur über alle Sinnessphäre, sondern auch über die gesamte Lebenssphäre hinausragen, eben dessen, das Jesus das »Gottesreich« nennt. Auf den Menschen als Glied des Gottesreiches ist das Liebesgebot bezogen; und was in der christlichen Welt an Einheits- und Gemeinschaftsbewußtsein steckt, das ist auch als Einheit und Gemeinschaft im Gottesreiche gemeint. Mag sich die Liebe und mag sich die in ihr gegründete Gemeinschaft auch wie immer in den irdischen Gemeinschaftsformen auswirken und sich wie immer auch in der Förderung des sinnlichen Wohles, in Befreiung von Schmerz und der Schaffung von Lust betätigen — so ist dies doch alles nur von Wert, wenn diese Gemeinschaften, und wenn die sie zusammenhaltenden Liebeskräfte im Gottesreich ihre lebendigen Wurzeln haben, und auf es wieder zurückzielen. Mit dieser Behauptung ist noch gar nicht gesagt, in welchem Maße das »Gottesreich« als »transzendent«, »jenseitig« oder als »immanent« in der Welt selbst lebendig, wie weit es als eine Existenzform, erst nach dem Tode beginnend oder immer »gegenwärtig« und zugängig vorgestellt wird. Auf alle Fälle ist es als eine von der Ordnung, den Gesetzen und den Werten des Lebens unabhängige Stufe des Seins gemeint, in der alle anderen Stufen der Existenz wurzeln und in der der Mensch erst den letzten Sinn und Wert seines Daseins findet.

Wird dies verkannt, so müssen die christlichen Werte und darauf gebaute Imperative auf einen Maßstab bezogen werden, der — wenn er richtig wäre — sie allerdings als Niedergangswerte (im biologischen Sinne) müßte erscheinen lassen: auf den Maßstab einer maximalen Lebensförderung. Dies tut NIETZSCHE auch ohne weiteres. Nun ist aber das Leben und auch das Leben in seiner höchsten Form als menschliches Leben für den Christen niemals ein höchstes Gut, sondern ein Gut nur, sofern es (und die menschliche Gesellschaft und Geschichte) einen Schauplatz bildet für das Hervorbrechen und Erscheinen des »Reiches Gottes«. Wo Lebenserhaltung und Förderung in Widerstreit tritt zur Realisierung der im Reiche Gottes bestehenden Werte, da ist es nichtig und wegzuwerfen, eine wie

wertvolle Gestalt es nach dem Prinzip des Lebensmaximums auch darstelle. So ist der Leib hier gar nicht dualistisch als »Kerker der Seele« gefaßt, sondern als »Tempel des Heiligen Geistes«, aber doch nur als »Tempel« für den Heiligen Geist, nicht als letzter Träger des Wertes. Und darum heißt es: »Wenn dich dein Auge ärgert, so reiße es aus usw.« So wird auch hier die Liebe nicht als eine dem Leben dienende geistige Aktivität verstanden, sondern als das, durch dessen Bewegung das Leben erst seinen höchsten Sinn und Wert gewinnt, so daß sehr wohl die Forderung ergehen kann, das Leben aufzugeben, ja Leben in seiner Wesensexistenz (nicht bloß individuelles Leben für Gesamtleben, Eigen für Fremdleben, niederes für höheres Leben) zu mindern, wenn dadurch dem Gottesreiche, dessen mystisches Band, dessen geistiger Kraftstrom die Liebe ist, ein Wertzuwachs geschieht[1]. Indem NIETZSCHE, der das Christentum von vornherein nur als eine »Moral« konzipiert und nicht an erster Stelle als »Religion«, die christlichen Werte an einem Maßstabe mißt, den diese selbst bewußt ablehnen, eben der maximalen Lebensquantität, muß er schon die Annahme einer über das Leben hinausragenden Seins- und Wertschicht als ein Zeichen einer Niedergangsmoral deuten. Das ist aber ganz willkürlich und auch philosophisch grundfalsch und widerlegbar. Die Idee des Guten kann so wenig wie die Idee der Wahrheit auf einen biologischen Wert reduziert werden. Dies kann hier nicht erwiesen werden, sondern wird vorausgesetzt[2].

Aber noch in ganz anderer Richtung mußte NIETZSCHE aus demselben Grunde zu Irrtum und Verwechslung gelangen. Werden die christlichen Imperative abgelöst (und besonders die auf Liebe gehenden) von ihrer Bezogenheit auf das Gottesreich und auf die im Menschen in die Erscheinung tretende Sphäre des geistigen Persönlichseins, durch das er an jenem Reiche erst teilnimmt, so ist es allerdings die Folge, daß sie nicht nur in einen beiläufigen, sondern in einen konstitutiven Widerstreit zu all jenen Gesetzen gelangen, nach denen Leben sich entwickelt, nach denen es wächst und allein sich entfalten kann.

---

[1] So stirbt Jesus selbst den Kreuzestod (in der paulinischen Deutung) aus Liebe und im Opferdrang des in Gott Geborgenen für die Menschheit.

[2] Eine eingehende Begründung dieses Satzes und eine Zurückweisung jener »biologischen« Ethik, die alle Werte auf das Leben relativ setzt, überläßt der Verfasser seiner demnächst erscheinenden »Ethik«.

Ich sage also: die christliche Bruderliebe ist nicht gemeint als ein biologisches, als ein politisches, oder als ein soziales Prinzip[1]. Sie ist gerichtet auf — oder doch primär gerichtet — auf den geistigen Kern des Menschen, seine individuelle Persönlichkeit selbst, in der er am Reiche Gottes Anteil nimmt. Darum liegt es Jesus völlig ferne, eine neue Staatsordnung oder eine neue ökonomische Besitzverteilung durch Institute auf seine Liebesforderung zu gründen. Die Standesverschiedenheit von Herr und Sklave, die Herrschaft der kaiserlichen Macht wird ruhig anerkannt; desgleichen alle jene natürlichen Triebe, die Menschen zu Menschen — im öffentlichen und privaten Leben — feindlich werden lassen. Nichts von der Idee einer allgemeinen Menschenverbrüderung oder der Herstellung einer die Verschiedenheiten der Volksindividualitäten auslöschenden universellen Lebensgemeinschaft — wie sie die Stoiker mit ihren Ideen eines Weltstaates (»Kosmopolites« ist ein durch die Stoa geprägter Begriff) eines allgemeinen Vernunft- und Naturrechtes zum Ideal erhoben — hören wir; und ebensowenig eine Tendenz zur Aufrichtung eines selbständigen jüdischen Staates oder zur Verwirklichung irgend einer sozialen und politischen Utopie. Das Einwohnen des Gottesreiches im Menschen ist ihm nicht an eine bestimmte Gestaltung der staatlichen Institute und der Sozialstruktur gebunden.

Dies alles zeigt, daß er die Kräfte und Gesetze, durch die Leben sich entfaltet, durch die politische und soziale Gemeinschaften sich bilden und entwickeln, als wozu auch die Kriege der Völker, die Kämpfe der Klassen gehören und alle jene Triebe, die in ihnen tätig sind, als feste Faktoren des Daseins voraussetzt und sie nicht durch etwas anderes, etwa durch Liebe ersetzt sehen will. Forderungen wie die nach Weltfrieden oder Aufhören der sozialen Klassenkämpfe um die Staatsmacht, oder auch nur eine Verminderung solcher, liegen ganz außerhalb seiner sittlichen Predigt. Der »Friede auf Erden«, den er fordert ist eine letzte selige Stille, die allen jenen Kampf und Streit, durch dessen historisch wechselnde Formen sich alles Leben, und auch die menschlichen Gesellschaften weiterbilden, durchleuchten soll; so daß die Zwecke, um derentwillen er geführt wird, nie als letzte und endgültige angesehen werden —

[1] Vgl. auch die treffenden Ausführungen von ERNST TROELTSCH in seiner Schrift: Politik und christliche Ethik.

sondern es immer in den Tiefen der Seelen einen Ort gäbe, wo mitten im Kampf und Streit Friede, Liebe, Verzeihung herrsche; nicht aber ist damit gemeint, daß jene Kämpfe aufhören und die Triebe, die zu ihnen führen, absterben sollen. So ist insbesondere auch die paradoxe Forderung der Feindesliebe nichts weniger als das moderne »nur keine Feindschaft!« oder eine Anpreisung jener Naturen, die auf Grund ihrer Triebbeschaffenheit zur Feindschaft unfähig sind wie das, was NIETZSCHE das »zahmgewordene moderne Herdentier« nennt! Im Gegenteil: daß es Feindschaft gibt, daß es der menschlichen Natur konstitutive und historisch gar nicht umzubildende Kräfte gibt, die notwendig das Feindschaftsverhältnis herbeiführen, ist dabei vorausgesetzt! Nur das ist gefordert, daß auch der wahre und echte, mir als solcher bewußte Feind, der Feind, den ich auch mit den mir zu Gebote stehenden Mitteln berechtigter Form bekämpfe, im Gottesreiche »Bruder« sei, daß mitten im Kampfe doch der letzte Haß fehle, der gegen seiner Seele Heil selbst sich wendet[1]. Und so ist auch nicht ein Aufhören oder eine Ermäßigung der Rachetriebe, der Triebe nach Macht, Bewältigung, Unterjochung dasjenige, was als wertvoll gilt, sondern eine Opferung dieser zu einem vollwertigen Lebewesen gehörigen und als gehörig anerkannten Triebimpulse und ihnen entsprechende Handlungen und Ausdrucksweisen zu gunsten des wertvolleren Aktes der »Verzeihung« und des »Duldens«. Wer keine Rache fühlt, der kann ja auch nicht »verzeihen« und der Unempfindliche nicht dulden«[2].

Es gibt daher kaum einen tieferen Irrtum als die christliche Bewegung auf Grund trüber Analogien mit gewissen Formen der sozialen und demokratischen Bewegung aufzufassen und in Jesus selbst eine Art »Volksmann« und »Sozialpolitiker«, einen »Mann,

---

[1] Fein und treffend sagt RICHARD ROTHE: »Christen streiten — als stritten sie nicht«.

[2] Verzeihen ist ein positiver Akt, der den Racheimpuls voraussetzt und nicht etwa in seinem Fehlen besteht. Desgleichen ist Dulden z. B. einer Beleidigung nicht, wie NIETZSCHE meint, ein bloß passives Hinnehmen und Geschehenlassen, sondern ein eigentümliches positives Verhalten des Ich gegen sie. Darum verwirft auch die christliche Moral das Abtöten der Schmerzempfindlichkeit oder seine urteilsmäßige Umdeutung wie im Sinne der stoischen Lehre, daß »der Schmerz kein Übel« sei, und gibt nur einen neuen Weg an, ihn zu leiden. (S. auch W. VON KEPPLER, Das Problem des Leidens, S. 24.)

der weiß, wo die Armen und Entrechteten der Schuh drückt«, einen »Mammongegner« im Sinne eines Gegners der Geldwirtschaft als sozialer Daseinsform usw. zu sehen, wie dies christliche und nichtchristliche Sozialisten getan haben. Dieses Bild hat nun aber auch Fr. Nietzsches eigenes Bild von der christlichen Bewegung stark beeinflußt; und so meinte er, daß die Gegenantriebe und die Argumente, die sich in ihm gegen den modernen Sozialismus und Kommunismus richteten, auch gegen die christliche Moral und ihren Genius richten müßten. Ob man aber Jesus und den Kern des Christentums preise oder schelte, weil in ihm die sozialistischen und demokratischen Tendenzen und Werturteile der neueren Zeit vorgebildet seien: das ist ganz gleichgültig, da eben die beiderseitige Voraussetzung, die Nietzsche mit den Sozialisten teilt, ganz und gar falsch und irrig ist. Auch eine »Gleichheit der Seelen vor Gott«, auf die Nietzsche immer als Wurzel der Demokratie hinweist, hat das Christentum nie behauptet — wenn damit etwas anderes gesagt werden soll als eine dem Werturteil Gottes über den Menschen vorhergehende Ausschaltung der durch die menschlichen Situationen, Engen, Blindheiten, Interessiertheiten, sich ergebenden Täuschungen über die wahren Werte der Menschen. Daß die Menschen vor »dem Auge Gottes« aber gleichwertig sein sollen und alle Verschiedenwertigkeit, alle Wertaristokratie des menschlichen Daseins nur auf Vorurteil, Einseitigkeit, Schwäche beruhe, ist eine dem Christentum völlig fremde Vorstellung; der doch schon durch die Anschauungen von Himmel, Fegefeuer und Hölle, durch den innerlich und äußerlich aristokratischen Aufbau der christlich-kirchlichen Gesellschaft widersprochen wird. Viel eher ist es autochthon christliche Vorstellung zu nennen, daß hinter der scheinbaren Gleichförmigkeit des Wertes der Menschen, der Rassen, der Gruppen, der Individuen, die unsere an dem Äußeren haftenden Augen zunächst wahrnehmen, Gott eine unabsehbare Fülle von Wertdifferenzen und Verschiedenheiten erkenne — sowie nach Pascals treffendem Worte schon der Mensch seinen Geist dadurch ausweist, daß er die Verschiedenheit der Menschen unter ihrem gleichförmigen Anschein zu fassen vermag.

Auch die (ursprünglichen) kommunistischen Lebensformen der ursprünglichen christlichen Gemeinde beweisen nicht, daß zwischen christlicher Moral und Güterkommunismus, wie sie die aus dem

demokratischen Eudämonismus hergeleiteten kommunistischen Ideale meinen, irgend ein Zusammenhang bestehe. Hier war der Güterkommunismus nur ein äußerer Ausdruck für jene Einheit des »Herzens und der Seele«, von dem die Apostelgeschichte redet; und es war jedem Einzelnen überlassen, seine Grundstücke und Häuser zu verkaufen und den Erlös den Aposteln zu Füßen zu legen. Von einer künstlichen durch Staatszwang durchgeführten Enteignung mit dem bewußten Plane, hierdurch die allgemeine Wohlfahrt sicherzustellen, war gar keine Rede; noch weniger herrschte die Vorstellung, daß die sittliche Beschaffenheit der Menschen durch Herstellung einer neuen Ordnung des Eigentums irgendwie verändert werden könnte. Ananias wird von Petrus (siehe Apostelgeschichte 4, 5,) nicht darum getadelt, weil er nicht den vollen Erlös des verkauften Gutes dem Apostel gegeben, sondern ausdrücklich nur für seine »Unaufrichtigkeit«, daß er die Summe, die er dem Apostel brachte, für die ganze Verkaufssumme ausgab. Sein Eigentumsrecht wird ausdrücklich anerkannt: »Blieb es (sc. das Gut) nicht dein, auch wenn du es unverkauft ließest und hattest du nicht auch nach dem Verkauf darüber zu verfügen?« Auch dieser Kommunismus beruht auf freiwilligen Gaben, deren religiös sittlicher Wert im Opfern und Geben lag und nur die ungezwungene zufällige Zusammenstimmung der Individuen in der inneren gemeinsamen Anerkennung des Wertes solchen Tuns, ergab für diese kleinen Kreise, die nach allen Seiten hin von nichtkommunistischen Gemeinwesen umschlossen waren, die auch nie versuchten, ihre Lebensform über das Ganze des Staates zu verbreiten oder dafür eine Agitation zu entfalten, wie von selbst die kommunistische Form der Bedürfnisbefriedigung — der keine kommunistische Produktionsform entsprach. So aber setzt überall auch jene Umbiegung der christlichen Liebesidee ins Soziale, die später »Caritas« genannt wurde, die individualistische Eigentumsordnung voraus.

Nur wer die Gleichheit von Namen für die Gleichheit der Sachen nähme, könnte dies verkennen. Weder im Namen der »Gerechtigkeit« der Verteilung der Güter noch als ein naturnotwendiges Ergebnis einer Entwicklung zu immer gesteigerter Solidarität der Interessen, ward je von Christen aus dem sittlichen Geiste des Evangeliums heraus der Kommunismus gefordert. Wo er auftritt, ist er lediglich durch freie Liebes- und Opferakte (so auch in den kommu-

nistischen Lebensformen der Klöster) getragen, deren Wert allein in ihnen selbst liegt als Zeugnis der geistigen und geistlichen Freiheit und Hoheit der Opfernden. Erst da wo die Gerechtigkeit auf Grund der jeweilig vorhandenen positiven Gesetzgebung Forderungen zu diktieren aufhört, beginnt die christliche Liebes- und Opfertätigkeit. Eine Vorstellung wie die vieler moderner Philosophen[1], wonach dadurch, daß immer mehr gesetzlich berechtigte Forderungen an die Stelle freier Liebes- und Opfertätigkeit treten, Liebe immer überflüssiger gemacht werde, läuft dem Geiste der christlichen Moral schnurstracks entgegen. Auch wo eine Fürsorge gesetzlich wird, die vorher auf freier Liebestätigkeit beruhte — wie z. B. beim Übergang der Armenfürsorge und -pflege von Kirche und Privaten an den Staat oder bei der modernen deutschen Sozialgesetzgebung — da besagt dies für den durch die christliche Moral Geleiteten nur, daß sich nun die Liebe noch weiteren und höheren Zielen zuzuwenden habe, nicht aber daß sie hierdurch überflüssig und durch Gesetz und Gerechtigkeit gleichsam ersetzt werde.

Und erst da, wo bloße »Solidarität der Interessen«, die Wollen und Handeln so bestimmt, daß die Handlung, die A nützlich ist, auch B und C nützlich ist, für das Wohl der Allgemeinheit zu wirken aufhört, beginnt die christliche Liebestätigkeit. Sie ist an die Vorstellung eines endgültigen »Opfers«, nicht eines vorläufigen, d. h. eines solchen, das in der Gesamtabrechnung doch wieder zu einer Vergrößerung der Lustsumme führt, gebunden. Wenn daher Philosophen, wie z. B. H. SPENCER die »altruistische Neigung« (die sie an Stelle der Liebe setzen) durch die Steigerung der Interessensolidarität sich entfaltet und »entwickelt« denken und schließlich dabei ein »ideales« Ziel[2] der Entwicklung annehmen, in der jede Art von »Opfer« ausgeschaltet ist, so hat jedenfalls der sich aus dieser Solidarität emporbildende Trieb mit »Liebe« nichts zu tun.

III. Ressentiment und moderne Menschenliebe.

Die Nichtbeachtung der Tatsache, daß Liebe im christlichen Sinne immer nur auf das ideale geistige Selbst im Menschen und seine

[1] Nach diesem Grundsatz konstruiert z. B. HERBERT SPENCER die gesamte historische Entwicklung des Sittlichen.

[2] Den Zustand des »sozialen Gleichgewichts«.

Mitgliedschaft im Gottesreiche bezogen ist, brachte es auch mit sich, daß NIETZSCHE die christliche Liebesidee mit einer völlig verschiedenen, auf einem ganz anderen historischen und psychologischen Boden gewachsenen Idee gleichsetzen konnte, die auf Wertschätzungen beruht, von denen auch wir annehmen, daß Ressentiment ihre eigentliche Wurzel gewesen ist. Das ist die Idee und die Bewegung der modernen allgemeinen Menschenliebe, oder auch »Liebe zur Menschheit«, oder noch plastischer ausgedrückt: »Liebe zu allem was Menschenangesicht trägt«. Hält man sich nicht an den Gleichklang der Wörter, sondern an ihre Bedeutung und Atmosphäre, so wird man sofort die Luft einer ganz anderen Welt atmen, wenn man von »christlicher Liebe« zu diesen Worten übergeht. Die moderne Menschenliebe ist zunächst nach allen Richtungen ein polemischer und protestlerischer Begriff. Sie protestiert gegen die Gottesliebe, und damit auch gegen jene christliche Einheit und Harmonie von Gottes- und Nächstenliebe, welche das Evangelium ausspricht. Nicht auf das Göttliche im Menschen, sondern auf den Menschen bloß als Menschen, sofern er äußerlich als Glied dieser Gattung kenntlich ist, auf den »Träger des Menschenangesichts« soll sich die Liebe richten [1]. Und wie diese Idee die Liebe nach »oben« hin partikularisiert auf die von allen höheren Kräften und Werten abgelöste Menschengattung, so auch nach unten hin gegen die übrigen belebten Wesen. Wie in ihr der »Mensch« losgelöst erscheint vom »Gottesreich«, so auch losgelöst von den Gebilden und Kräften der übrigen Natur [2]. Gleichzeitig tritt an die Stelle der Gesamtheit der Seelen, die nach christlicher Vorstellung auch die Verstorbenen umfassen, d. h. die gesamte geistig lebendige Menschheit geordnet nach der Aristokratie ihrer sittlichen Verdienste — so also, daß das eigentliche Objekt der Liebe in die sichtbare gegenwärtige Menschheit wohl hinreicht, soweit

---

[1] J. S. FICHTE scheidet beide Ideen in äußerster Schärfe in seinen Anweisungen zum seligen Leben (10. Vorlesung): »Wiederfindend ihr Sein in Gott wird er ihr Sein lieben; ihr Sein außer Gott hasset er innig und dies ist eben seine Liebe zu ihrem eigentlichen Sein, daß er ihr beschränktes »Sein hasset«. S. a. d. Vorhergehende! Die »allgemeine Menschenliebe« wird von FICHTE als eben das aufgewiesen, was nach seiner Idee »Menschenhaß« heißen müßte.

[2] Auch die Liebe zur Natur, zu Tieren und Pflanzen führt die Theorien der allgemeinen Menschenliebe auf die »Einfühlung« menschlicher Erlebnisse in die Naturgebilde zurück.

göttlich geistiges Leben in ihr aufgegangen ist, aber doch weit umfassender und größer ist als diese, und immer zugänglich in der lebendigen Wechselwirkung von Gebet, Fürbitte, Verehrung — die »Menschheit« als gegenwärtig sichtbares, begrenztes Naturwesen. So wird die »Menschenliebe« auch polemisch gegen die Liebe und Verehrung der Toten, der vergangenen Menschen und gegen die Tradition ihrer geistigen Werte und Willensäußerungen. Und auch darin ändert sich ihr Objekt, daß nun an die Stelle des »Nächsten« und des Individuums, in dem sich das Menschsein »darstellt«, »die« Menschheit tritt als Kollektivum und jede Art von Liebe zu einem Teile ihrer, Volk, Familie, Individuum wie eine widerrechtliche Entziehung dessen erscheint, was man nur dem Ganzen als Ganzem schuldet. Eine Liebe »zur Menschheit« kennt die christliche Sprache, charakteristisch genug, nicht! Ihr Grundbegriff heißt Nächstenliebe. Dagegen ist die moderne Menschenliebe weder zunächst auf bestimmte Werte geistiger Akte gerichtet (und auf den Menschen nur soweit, als sie durch ihn vollzogen werden, als sich durch ihn die Gesetzmäßigkeit des »Gottesreiches« vollzieht), noch auf die »nächsten« anschaulichen Wesen, die allein jenes tieferen Eindringens in jene Schicht (des geistig Persönlichseins) fähig sind, in deren Erfassung die höchste Form der Liebe besteht, sondern auf die Summe der menschlichen Individuen als Summe. Das Prinzip Benthams: »Jeder gelte für einen und keiner für mehr als einen« ist nur eine bewußte Formulierung der in der Bewegung der modernen Menschenliebe von Hause aus liegenden Richtung. Darum erscheint hier jede Liebe zum kleineren Kreise a priori — ohne daß nach den in ihm investierten Werten, ohne daß nach seiner Gottesnähe gefragt ist — als eine Entrechtung des größeren Kreises; Vaterlandsliebe z. B. als Entrechtung der Menschheit usw.

Wie der Gegenstand der Liebe, ist aber auch die subjektive Seite des Vorgangs in der modernen Menschenliebe ganz verschieden von dem, was in der christlichen Sprache »Liebe« heißt. Die neue Menschenliebe ist nicht zuvörderst Akt und Bewegung und zwar geistiger Art — nicht minder unabhängig von unserer sinnlich leiblichen Konstitution wie die Akte des Denkens und ihre Gesetzmäßigkeit —, sondern sie ist Gefühl und zwar zuständliches Gefühl, wie es in erster Linie an der sinnlichen Wahrnehmung des äußeren Aus-

drucks von Schmerz und Freude durch Übertragung und Ansteckung erwächst. Leiden an den sinnenfälligen Schmerzen und Freude an den sinnenfälligen angenehmen Empfindungen ist der Kern dieser neuen Menschenliebe. Es ist daher kein Zufall, daß die philosophischen und psychologischen Theoretiker des 17. und 18. Jahrhunderts, in denen die neue Idee sich allmählich ausgeprägt hat, das Wesen der Liebe selbst aus den Erscheinungen der Sympathie, des Mitleids, und der Mitfreude verstehen wollen. So insonderheit die großen Engländer HUTCHESON, ADAM SMITH, HUME bis zu BAIN. So auch ROUSSEAU. Das Pathos der modernen Menschenliebe, ihr Aufschrei nach einer sinnlich glückseligeren Menschheit, ihre unterirdisch glühende Leidenschaft, ihre revolutionäre Entrüstung gegen alles, was sie für die Steigerung der sinnlichen Glückseligkeit als Hemmung ansieht an Institution, Tradition, Sitte, das »revolutionäre Herz«, das in ihr pulsiert, steht in einem charakteristischen Gegensatz zu dem hellen und kühlen geistigen Enthusiasmus der christlichen Liebe. Es darf uns nicht wundern, daß nun auch die Theorie — dieser historischen Lebenswendung Gefolgschaft leistend — das Phänomen der Liebe überhaupt steigend in eine Mechanik notwendiger Täuschungen auflöst. Das Mitgefühl wird entweder auf eine künstliche Hineinversetzung in den fremden Seelenzustand gemäß der Frage: »was würdest du fühlen, wenn es dir so erginge?« und eine Reproduktion eigener Gefühlszustände, die wir bei analogen Anlässen erlebten, zurückgeführt; oder auf eine Art Hineingerissensein in den fremden Gefühlszustand, eine Art Gefühlshalluzination — als litten wir selbst, was wir leiden sehen —; oder auf eine Einfühlung eigener reproduzierter Gefühlserlebnisse, die durch Nachahmung des fremden Ausdrucks unmittelbar ohne »Hineinversetzung« angeregt werden; oder schließlich nur auf eine seelische Begleiterscheinung primär entstandener und fixierter gattungsnützlicher Handlungsimpulse, d. h. als Folgeerscheinung des schon im Tierreich wahrnehmbaren Herdentriebs zurückgeführt[1]. So sinkt Schritt für Schritt auch in der Theorie die Liebe herab von der Höhe, Symbol und Zeichen einer übernatürlichen Ordnung, der dem Gottesreiche inwendigen Kraft

[1] Eine genaue Analyse und Kritik all dieser unzureichenden Theorien kann hier nicht gegeben werden. Ich verweise dafür auf den demnächst erscheinenden 1. Band meiner Ethik. Desgl. hinsichtlich der positiven Analyse des Mitgefühls.

zu sein, zu einer feineren und verwickelteren Ausbildung eines tierischen Triebimpulses, der von der sexuellen Sphäre ausgehend sich immer reicher gegenständlich spezialisiert und immer größere und größere Kreise durch die steigende Ausbildung des Verstandeslebens und der sozialen Entwicklung zu umfassen tendiert. Eine solche Zurückführung der höchsten Erscheinungen der Liebe auf die in tierischen Gesellschaften schon angelegten Triebe eines gattungsmäßigen Handelns — wie sie dann DARWIN und H. SPENCER unternahmen —, war erst möglich, nachdem das Wesen dieser Erscheinungen völlig verkannt war; und nachdem sich in der historischen Bewegung selbst Gefühle emporgearbeitet hatten, und eine ihnen entsprechende Idee, in denen vielleicht nicht so wesentlich verschiedene seelische Tatbestände von denen, die wir bei herdenmäßig lebenden Tieren anzunehmen Grund haben, den Kernbestand bilden.

Endlich ist aber auch die Wertschätzung, die der »allgemeinen Menschenliebe« zuteil wird, eine ganz anders fundierte, als diejenige ist, die innerhalb der christlichen Moral die Liebe findet. Nicht in der Gewinnung des Heils der Seele des Liebenden als Glied des Gottesreichs, sondern in der Förderung des Gesamtwohls bestünde hiernach der Wert der Liebe. Die Liebe erscheint hier nur als das X im Gefühlsleben, das zu gemeinnützigen Handlungen führt, bzw. als die Disposition zu solchen Gefühlen. Nur sofern sie diesen Wirkungswert hat, wird ihr selbst ein positiver Wert beigemessen. Und während nach christlicher Anschauung eine Welt die beste wäre, in der möglichst viel Liebe ist — selbst wenn die zu gemeinnützigen Handlungen, die Liebe bewirken kann, ja ebenso notwendige Einsicht in die fremden Gemütszustände, d. h. die Fähigkeit des »Verstehens« anderer Menschen und die nicht minder notwendige Einsicht in die hierzu notwendigen natürlichen und sozialen Kausalverhältnisse fehlen würde und durch diesen Mangel gemeinschädliche Handlungen bestimmt würden — gilt hier die Menschenliebe nur als einer der kausalen Faktoren, die das allgemeine Wohl zu vergrößern vermögen. Gegenüber der Tatsache aber, daß andere Gefühle und Triebe wie Selbsterhaltungstrieb, Geschlechtstrieb, Eifersucht, Neid, Herrschsucht, Eitelkeit vom kausalen Standpunkt die »Wohlfahrt« und ihre Entwicklung noch weit mehr wie Liebe fördern[1], muß der Ver-

[1] Nicht erst FR. NIETZSCHE, sondern (wie auch VAIHINGER und RIEHL in

treter der modernen Menschenliebe antworten, daß sich die Wertschätzung der Liebe nicht nur nach dem Maße des allerdings verschwindenden Nutzens, den sie schafft — Narkotika und Listerverband haben doch weit mehr »Schmerzen gestillt und Tränen getrocknet« als Liebe — bemißt, sondern auch darnach, daß sie gegenüber der Verbreitetheit jener Triebe eine so seltene Sache ist, daß sie einer Vermehrung bedarf, die wiederum durch die Prämie, die das Werturteil darauf setzt, erzielt wird. Würden die altruistischen Regungen, die ja hier mit Liebe zusammenfallen sollen, einmal das quantitative Übergewicht über die egoistischen erhalten, so würden auch die letzteren die höhere Schätzung finden. Daß dies aber dem Sinne unserer Wertschätzung der Liebe völlig widerspricht, bedarf keiner Ausführung.

Aus dieser tiefsten und innersten Verschiedenheit der Tatsachen und Begriffe der christlichen Liebe und der allgemeinen Menschenliebe läßt es sich — was NIETZSCHE ganz entgangen zu sein scheint — nun auch verstehen, daß im Namen der modernen Menschenliebe toto coelo verschiedene Forderungen ergangen sind als im Namen der christlichen Liebe; ja vielleicht sogar diametral entgegengesetzte Forderungen. Die hochchristlichen Zeiten des Mittelalters, in denen die christliche Liebe als Lebensform und Idee die reinsten Blüten trieb, empfanden keinen Gegensatz dieses Prinzips zu der feudalen und aristokratischen Ordnung der staatlichen und kirchlichen Gesellschaft; zu Hörigkeit; keinen Gegensatz zu dem wenig »gemeinnützigen« Leben der Mönche, zu den vielen Bildungen der Territorialstaaten und Herrschaften, der Fülle der heimatlich gebundenen Sitten; zu der scharfen Zucht in den Formen der Erziehung; zu kriegerischem und ritterlichem Wesen und Wertschätzungen; keinen Gegensatz zu qualifizierter Todesstrafe und Folter und dem sonstigen harten Strafkodex; ja nicht einmal zu Inquisition und Autodafé! Wurden doch die Urteile der Inquisition sogar im Namen der Liebe verhängt, nicht nur mit der Intention der Liebe auf die gläubige Gesamtheit, die durch den Ketzer vergiftet und um ihr Heil betrogen würde, sondern mit der ganz ehrlichen — wenn auch von unserem Standpunkte in Aberglauben gegründeten — Intention der Liebe auf

ihren Büchern über NIETZSCHE hervorheben) schon J. KANT hat dies in seiner Anthropologie treffend ausgeführt.

den Ketzer selbst, dessen Seele durch seine leibliche Verbrennung gerade im besonderen Maße der göttlichen Gnade empfohlen werden sollte! Alle diese Tatsachen, die sich mit dem christlichen Liebesprinzip wohl vertrügen[1], ja zum Teil sich als Erziehungsmittel zur christlichen Liebe aus ihm rechtfertigen ließen, werden im Namen der allgemeinen Menschenliebe zurückgewiesen, bekämpft, umgeworfen! Von vornherein eine demokratisierende Kraft wird in ihrem Namen die Auflösung der feudalen und aristokratischen Ordnung der Gesellschaft, aller Formen der Hörigkeit und persönlichen Unfreiheit; die Abschaffung der »faulen«, sich dem gemeinnützigen Leben entziehenden Mönchsorden gefordert. Während es noch für BOSSUET selbstverständlich war, daß die Liebe zum Vaterland den Vorzug vor der Liebe zur Menschheit verdiene, da die in ihm investierte Wertfülle wesenhaft größer und edler sei als es die Werte sind, die alle Menschen gemeinsam ihr eigen nennen können, wird es nun selbstverständlich, daß die Liebe um so wertvoller sei je größer der Kreis st, auf den sie sich bezieht; und demgemäß fordert die »allgemeine Menschenliebe« immer mächtiger bis zur französischen Revolution, wo im »Namen der Menschheit« Kopf für Kopf heruntergeschlagen wurde, die Ablegung der nationalen und territorialen »Scheuklappen«, die staatliche und schließlich auch ökonomisch-soziale Gleichheit der Menschen; die Uniformierung des Lebens in Sitte und Brauch; die »humanere« und gleichartigere Form der Erziehung. In ihrem Namen ergeht steigend die Forderung eines allgemeinen Weltfriedens und ein erbitterter Kampf gegen alle Lebensformen und Werturteile, die aus dem ritterlichen Leben, ja aus der Kriegerkaste überhaupt stammen. In ihrem Namen wird die Milderung der Strafjustiz, Abschaffung der Folter und der qualifizierten Todesstrafe verlangt, und in der Inquisition kann sie nur Spott und Hohn auf das Liebesgebot überhaupt erblicken. Auch das Verhalten zu den Armen, Kranken, sittlich Schlechten wird aus der modernen Menschenliebe oder Humanität heraus ein innerlich grundverschiedenes. Es ist nicht die persönliche Liebestat von Mensch zu Mensch, sondern an erster Stelle die unpersönliche »Einrichtung«, die Wohlfahrtseinrichtung, die gefordert und gewertet wird. Und es ist nicht das überquellende Leben, das

[1] In dem Sinne, daß aus dem Liebesprinzip weder für noch gegen sie etwas folgt.

selig aus seiner Fülle, seinem Überflusse heraus und seiner inneren Gewappnetheit und Sicherheit heraus liebend dahingibt, sondern die in der Anschauung der äußeren Ausdruckserscheinungen von Schmerz und Armut sich ergebende Hineinziehung und Ansteckung durch das in diesen Erscheinungen sich darstellende Depressionsgefühl, das moderne »Mitleid« und »Dauern«, das durch die helfende Tat aufgehoben werden soll[1]. An Stelle der christlichen »Barmherzigkeit« (man fühle die Kraft und den Atem dieses unmodernen Wortes) tritt das »Es dauert mich!«[2]. GOETHE konnte schon 1787 sein Fragezeichen machen zu jener Art von HERDER unter ROUSSEAUS Einfluß gepredigten »Humanität«: »Auch halte ich es für wahr, daß die Humanität endlich siegen wird. Nur fürchte ich, daß zu gleicher Zeit die Welt ein großes Hospital und einer des anderen humaner Krankenwärter sein werde«. Ihren literarischen Ausdruck gewann dann die Bewegung der modernen Menschenliebe zuerst in gewaltigster Form in ROUSSEAU, in den reichen und mannigfaltigen Bindungen dieses großen Geistes freilich oft versteckt, aber doch offensichtlich genug durch das Feuer eines riesenhaften Ressentiment getrieben, aber so suggestiv dargestellt, daß außer GOETHE kaum ein großer Deutscher jener Zeit der Ansteckung durch ROUSSEAU entging (FICHTE, HERDER, SCHILLER, KANT z. B. haben alle ihre ROUSSEAUphase); ihren philosophischen Ausdruck und ihre Formulierung gewann sie vor allem in den positivistischen Kreisen, von A. COMTE angefangen, der »die Menschheit« als Grand-Être an die

[1] Jedes durch bloße Gefühlsansteckung bewirkte Leid oder Schmerzgefühl, wie es z. B. durch direkte Reproduktion eines Schmerzgefühls durch das Bild der Ausdrucksgebärde entsteht, bestimmt eine Tendenz zur Beseitigung seiner Ursache nicht anders wie ein eigener Schmerz. D. h. die Handlung bleibt durchaus »egoistisch«. Echtes »Mitleid« hat mit solcher Ansteckung nicht das mindeste zu tun! Es setzt voraus, daß wir nicht in den Schmerz des anderen hineingerissen werden, sondern dieser uns gegenständlich bleibt. Alte Weiber, die sich gegenseitig in ihrem Weinen anstecken, »bemitleiden« sich doch wahrlich nicht.

[2] Die Gemütslage der typischen christlichen Krankenschwester ist Festigkeit, Heiterkeit, Frische und Glück im Wohltun, gute »Nerven« und gar nicht dieses rührselige Hineingezogensein in den Zustand des Kranken. Diese Art »Mitleid« entwickelt andererseits wieder den mitleidheischenden Gestus, so daß eine gegenseitige Steigerung des unechten Leides zwischen Mitleidendem und Bemitleidetem erfolgt.

Stelle Gottes setzt. Ihren widerwärtigsten Ausdruck endlich, der freilich nur enthüllt, was an Keimen von Anfang an in der Idee lag, im modernen realistischen »sozialen« Roman und in der dramatischen und lyrischen Hospital- und Lazarettpoesie, sowie der modernen »sozialen« Rechtsprechung. FR. NIETZSCHE lebte in einer Zeit, da gerade diese derbsten Formulierungen und Ausgeburten der »modernen allgemeinen Menschenliebe« Ansehen und Beifall fanden. Und man versteht hieraus seinen Kampf gegen diese Bewegung!

Denn darin hätte er unserachtens recht, wenn er diese Idee besonders in der Richtung, in der sie sich in der modernen sozialen Bewegung entfaltet hat, — nicht aber die christliche Liebesidee — auf historisch kumuliertes und durch Tradition wachsendes Ressentiment zurückführt und ein Anzeichen und einen Ausdruck niedergehenden Lebens in ihr erblickt. Der Kern in der Bewegung der modernen allgemeinen Menschenliebe ist schon dadurch als auf Ressentiment beruhend erkennbar, daß diese sozial-historische Gemütsbewegung durchaus nicht auf einer spontanen Hinbewegung zu einem positiven Werte beruht, sondern auf einem Protest, einem Gegenimpuls (Haß, Neid, Rachsucht usw.) gegen herrschende Minoritäten, die man im Besitze positiver Werte weiß. Die »Menschheit« ist nicht das unmittelbare Objekt der Liebe in ihr, (schon da nur Anschauliches die Liebe bewegen kann) sondern sie wird bloß ausgespielt gegen ein Gehaßtes! An erster Stelle ist diese Menschenliebe eine Ausdrucksform einer verdrängten Ablehnung, eines Gegenimpulses gegen Gott[1]. Sie ist verdrängter Gotteshaß! Immer wieder führt sie sich mit der Wendung ein, es sei doch nicht genug Liebe in der Welt, als daß man einen Teil noch an außermenschliche Wesen abgeben könnte — eine echte von Ressentiment diktierte Wendung. Gefühle der Erbitterung gegen die Idee des höchsten Herrn und jenes Nichtertragenkönnen des »allsichtigen Auges«, Aufstand gegen »Gott« auch als der symbolischen Einheit aller positiven Werte und ihrer berechtigten Herrschaft ist in ihr das erste; die »liebevolle« Herabbeugung zum Menschen als dem Wesen, das durch seinen Schmerz, durch sein Übel und Leid an sich schon einen freudig er-

[1] Meisterhaft hat DOSTOJEWSKY in seinen »Gebrüdern Karamasow« in der Lebensanschauung und den Wertungsweisen des Dimitrij diesen Gedanken künstlerisch zur Anschauung gebracht.

griffenen Einwand gegen Gottes »weise und gütige Regierung« bildet — das zweite! Überall wo ich Zeugnisse dieses Gefühls antreffe, finde ich jene geheime Lust, Anklage erheben zu können gegen die göttliche Regierung. Da die positivsten Werte — auch für den Ungläubigen noch — schon durch die Macht der Tradition in der Idee Gottes verankert sind, so ist es auch verständlich und notwendig, daß der Blick und das Interesse dieser auf Protest und Ablehnung begründeten Menschenliebe zuvörderst auf die niedrigsten und tierischen Seiten der Menschennatur — und diese sind es ja zunächst, die alle Menschen gemein haben — fällt. Diese Tendenz gewahren wir deutlich in den Gelegenheiten, bei denen noch heute auf das »Menschsein« eines Individuums wörtlich hingewiesen wird! Dies geschieht jedenfalls viel seltener, wenn jemand etwas Gutes und Vernünftiges getan hat oder etwas, was ihn vor anderen im positiven Sinne auszeichnet, als in solchen Fällen, wenn man ihn entschuldigen will gegen einen Vorwurf oder eine Anklage: »Er ist eben auch ein Mensch« »Menschen sind wir alle«! »Irren ist menschlich« usw. Wer sonst nichts ist und hat, ist in dieser Gefühlstendenz immer noch »ein Mensch«! Schon diese Richtung der Menschenliebe auf das Gattungsmäßige macht sie zugleich wesentlich auf das Niedrige gerichtet, das was »verstanden« und entschuldigt« werden muß. Wer sähe aber darin nicht den im geheimen glimmenden Haß gegen die positiven höheren Werte, die eben wesenhaft nicht an dies »Gattungsmäßige« gebunden sind, und der sich unter dieser »milden«, »verstehenden«, »menschlichen« Haltung verbirgt?

Ressentiment ist die »allgemeine Menschenliebe« aber auch noch in einem anderen zwiefachen Sinne entsprossen: als eine Form, in der sich ein innerer Gegensatz und eine Aversion gegen den jeweilig nächsten Kreis der Gemeinschaft kundgibt und ihren inneren Wertgehalt, der Gemeinschaft, aus der der Mensch hervorwuchs in körperlichem und geistigem Sinne. Die Erfahrung zeigt es ungemein häufig, daß Kinder, die vergebens um die Zärtlichkeit der Eltern sich bemühten, die sich zuhause »fremd« fühlten, oder in ihren Ansprüchen an Zärtlichkeit eine Zurückstoßung erlitten, aus innerem Protest schon früh eine gesteigerte Gefühlsbegeisterung für die »Menschheit« an den Tag legten. Auch hier ist diese unbestimmte

unklare Begeisterung eine Folge des verdrängten Hasses zur Familie, zur nächsten Umgebung! Im großen entstand auf diese Weise in dem alternden römischen Reiche im selben Maße, als sich das Individuum — herausgerissen aus der nährenden und tragenden Kraft des Stadtstaates — einsam und aller Stützen beraubt fühlte, jene Liebe zur »Menschheit«, jener »kosmopolitische« Affekt, der sich in den Schriften der jüngeren Stoa so scharf bemerklich macht[1]. Und eben dieses Motiv bestimmt auch wieder die »moderne Menschenliebe«. So ist sie vor allem als Protest zur Vaterlandsliebe entstanden, und wurde schließlich Protest zu jeder organisierten Gemeinschaft überhaupt. Sie ist also an zweiter Stelle verdrängter Vaterlandshaß.

Endlich ist die moderne Menschenliebe als auf Ressentiment beruhend auch dadurch erwiesen, daß sie als »Altruismus« von ihren bedeutendsten Wortführern bestimmt wird. Für den christlichen Liebesbegriff ist Hingabe an den »anderen« als des »anderen« so falsch und irrig als es die liberal-individualistische Vorstellung ist, man diene dadurch am besten dem Ganzen und der Gemeinschaft, daß man sich selbst vervollkommnet im Sinne des Wortes: »Wenn die Rose selbst sich schmückt, schmückt sie auch den Garten«. Denn dieser Liebesbegriff ist ja bestimmt als Aktus einer bestimmten Art zur geistig idealen Person als solcher und es ist dabei noch gleichgültig, ob dies die Person des Liebenden oder die des »anderen« ist! Darum ist eine Dahingabe des eigenen »Seelenheils« für den anderen, für den Christen Sünde! Und darum spielt das eigene »Seelenheil« für ihn keine kleinere Rolle als die Liebe zum Nächsten. »Liebe deinen Nächsten als dich selbst« lautet der christliche Satz! Es ist charakteristisch, daß ein Hauptwortführer der modernen Menschenliebe August Comte — der Erfinder des Barbarismus »Altruismus« — an diesem Satze Anstoß nimmt, das Christentum seines Gebotes wegen, auch für das eigene Seelenheil zu sorgen, der Unterstützung der »egoistischen Impulse« anklagt, und den Satz durch den neuen positivistischen ersetzt sehen will: »Liebe deinen Nächsten mehr als dich selbst«. Er bemerkt dabei nicht, daß »Liebe« im

[1] Überhaupt ist die Lehre der jüngeren Stoa, so besonders Epictet und Mark Aurel, ungemein stark von Ressentiment bestimmt und es wäre eine interessante Aufgabe, das im einzelnen aufzudecken.

christlichen Sinne als eine Aktart verstanden wird, die geistiger Natur und ihrem Wesen nach auch auf die geistige Person (Gottes und der Menschen) primär gerichtet ist. (Auf den Leib erst als Träger und »Tempel« dieser). Daß mithin der Bezug auf den anderen für ihr Wesen gar nicht charakteristisch ist; daß das Christentum eben auch darum eine von allem Egoismus wesensverschiedene Selbstliebe kennt und kennen muß! Er beachtet nicht, daß es ganz unbegreiflich ist, wieso dem anderen ein Anspruch auf Wohltat — und nur als Ursache für solche hat ihm ja die Liebe Wert — zukommen soll — aus dem einfältigsten aller Gründe: weil er ein »anderer« ist. Wieso soll — bin ich nicht meiner positiven Natur wegen der Liebe würdig — der »andere« es sein? Als wäre der andere nicht auch ein »Ich« — für sich nämlich — und nicht auch ein »anderer« — für den »anderen« nämlich! Er beachtet nicht, daß er mit seinem Satze entweder eine sich übersteigende pathetische Phrase aufstellt, oder eine Forderung, die für alles lebendige Leben tödlich ist, ja nihilistisch und auflösend für jede positive Seinsgestalt überhaupt! Aber die Frage ist: wie ist eine solche Forderung psychologisch begreiflich?

Es gibt eine Täuschung, etwas für Liebe zu nehmen, was wiederum nur eine eigentümliche Form des Hasses und verwandter Gemütsbewegungen ist, nämlich des Selbsthasses und der Selbstflucht. In klassischer Weise hat Blaise Pascal in seinen Pensées einen Menschentypus geschildert, der in alle Formen des äußeren Lebens, in Spiel, Sport, Jagd usw. verstrickt ist, auch in die »Geschäfte« oder in endlose Arbeit für die »Gemeinschaft« — aus dem einzigen Grunde, weil sein Vertreter das Auge auf sich selbst nicht weilen zu lassen vermag und immerfort der Leere, immerfort dem Zustande seines »in seines Nichts durchbohrenden Gefühles« zu entrinnen sucht. Wir kennen bei manchen Psychosen z. B. in der Hysterie eine Art von »Altruismus«, die darin besteht, daß der Kranke gar nicht mehr »selbst« zu fühlen und zu erleben vermag, sondern jedes Erlebnis sich erst auf das Erlebnis eines anderen, auf seine Auffassung, seine Erwartung, seine Vorstellung, auch auf die Vorstellung möglicher Reaktion des anderen aufbaut. Der Kranke verliert jeden Mittelpunkt, vernachlässigt alle seine Angelegenheit, ist vollständig in das Erleben dieses anderen hineingezogen — und leidet darunter. Er

ißt nichts oder verletzt sich z. B., um den »anderen« zu ärgern. In abgeschwächtem Maße findet sich dieser Tatbestand auch in der Bewegung der »allgemeinen Menschenliebe«! Ja auch die Form eines Gruppenwahnes nimmt dies Verhalten zuweilen an, so z. B. innerhalb der russischen Intelligenz, besonders der akademischen, männlichen und weiblichen Jugend, die ihre krankhafte Opfersucht und Selbstflucht gern in politische und sozialpolitische »Ziele« eingießt, und sich dann ihre Krankhaftigkeit »sittlich« ausdeutet[1]. Überhaupt ist jener Typus des »Sozialpolitikers«, dem wir neuerdings mehr und mehr begegnen, der sich um alles nur Mögliche kümmert, nur nicht um sich und seine Angelegenheiten, meist nur ein von Selbstflucht bewegter Mensch. Daß diese Art zu leben und zu fühlen krankhaft ist und nur den Schein einer »höheren« Sittlichkeit vortäuscht — daß sie zugleich ein Zeichen niedergehenden Lebens und eines Wertnihilismus ist, hat NIETZSCHE mit vollem Recht hervorgehoben! Nur traf er damit eben gar nicht die christliche Nächstenliebe, sondern vielmehr einen Wesensbestandteil der modernen Menschenliebe, die in ihrem Kerne in der Tat eine sozialpsychische Entartungserscheinung darstellt!

Während die christliche Liebesidee ein organisierendes höchstes geistiges Prinzip für das menschliche Leben darstellt, das auch — sowenig es auf die Idee des Lebensförderlichen sich beruft — tatsächlich auch einen Ausdruck aufsteigenden Lebens darstellt, ist dieses weichliche sinnliche Gefühl wahlloser Anteilnahme an dem »Anderen« — und zwar zunächst seinen »Leiden« — ein im höchsten Maße nivellierendes, auflösendes Prinzip für menschliches Leben — obgleich es sich ausdrücklich den Zweck der »Lebensförderung« vorspannt. Indem die »moderne Menschenliebe« sich selbst zu einem Mittelwert der allgemeinen Wohlfahrt erniedrigt, ist ihre Wertschätzung in der Tat eine unerhörte »Fälschung der Werttafeln«, da sie ja damit den überragenden Wert der Liebe und die mit ihrem Akte

[1] So wenig erfreulich, ja in mannigfacher Hinsicht abstoßend der in Rußland so erfolgreiche und schicksalsreiche Roman »Sanin« ist, so hat er doch in der Bekämpfung dieser krankhaften, hysterischen politischen Opfersucht großer Teile der russischen Jugend einen wohlberechtigten Kern. Das traurige ist nur, daß er an die Stelle der durch diese Sucht diktierten Ziele keine höheren Lebensaufgaben als erotische zu setzen weiß.

verbundene »Seligkeit« jeder beliebigen sinnlichen Lust — und dies unabhängig vom Werte der Person, die sie genießt — unterordnet. Nun erscheinen die großen Liebenden, die heiligsten Erscheinungen dieser Geschichte, in denen nach christlicher Anschauung der Himmel selbst sich öffnet, nicht mehr als die ragenden Vorbilder, an denen sich die »Menschheit« immer neu zu orientieren hat; durch deren Teilnahme an der Gattung Mensch diese Gattung selbst erst gerechtfertigt und nach der Höhe getragen wird: sondern als Diener der Luststeigerung der Masse! Das ist in der Tat ein »Sklavenaufstand« in der Moral!

So grundverschieden nach Wesen und Ursprung die Ideen der christlichen Liebe und der modernen Menschenliebe sind, so haben sie doch im Konkreten des historischen Tatbestandes vielfache und komplizierte Verbindungen eingegangen, welche die von NIETZSCHE vollzogene Gleichsetzung beider Ideen begreiflich erscheinen lassen. Und dasselbe gilt für die mannigfachen Formen der Askese.

Schon vor dem Aufkommen der spezifisch modernen Humanität war es insbesondere das Ideengefüge der jüngeren Stoa, das innerhalb der sich konstituierenden universalen Kirche mit der christlichen Liebesidee eine starke Verbindung einging: Kosmopolitismus, Naturrecht und natürliche Moral wurden, je weiter die Kirche ihre Tore öffnete, je universaler sie sich gestaltete, in ihre Philosophie und Lehre aufgenommen und dies weit weniger ihrem positiven Gehalte wegen, als deswegen, weil sie gegen die Herrschaft der Staaten, der nationalen und territorialen Rechtsbildungen und Sitten sich leicht als Waffen gebrauchen ließen. In die christliche Ideenwelt selbst drang zum Teil das nivellierende, auflösende Prinzip der bloßen Menschenliebe ein[1]; gleichzeitig die Umbiegung der Gottesliebe ins Eudämonistische[2]!

---

[1] Am eingreifendsten geschah dies freilich erst durch die Theorie und Tätigkeit des Jesuitenordens, der im Gegensatze zu den Prinzipien der Selbstheiligung, welche die älteren Orden regierten, die »Menschenliebe« als Prinzip voranstellt. Auch darin erweist sich der Jesuitismus als ein Sohn des modernen Humanismus auf dem Boden der christlichen Kirche. Liest man PASCALS Lettres provenciales, so findet man in dem dort gegeißelten Paktieren der jesuitischen Moralisten mit der menschlichen Schwäche ein steigendes Vordringen der »modernen Menschenliebe« gegen die christliche Liebesidee.

[2] AUGUSTIN verwirft jede sittliche Motivation, die auf Hoffnung auf Lohn und

Je reiner sich die christliche Moral in Erkenntnis und Leben darstellte, desto weniger finde ich die Vorstellung einer geistigen Struktureinheit der menschlichen Gattung und die Annahme einer überall gleichen Disposition zum Heile ausgeprägt! Ich finde, daß die echte christliche Lebenslehre diese Einheit »gleicher Vernunftanlagen« so wenig anerkennt, als die echte Antike[1]. Nach der antiken Vorstellung (ARISTOTELES formuliert sie scharf) ist es der Unterschied von Sklaven und Freien, der als ein »natürlicher« angesehen wird, und den alle Unterschiede der positiven Standesrechte nur möglichst adäquat zur Darstellung bringen sollen: nicht also umgekehrt, sind die verschiedenen positiven Standesrechte nur schlechte, den Machtverhältnissen Rechnung tragende Darstellungen eines Ideales gleicher Rechte, die jedes Individuum von Hause aus mitbringt: sondern, unter den jeweilig bestehenden gleichen Rechten verbergen sich ganz verschiedene natürliche Rechtsansprüche, die im Wesen der »Freien« und »Sklaven«, in ihrer unveränderlichen Naturanlage wurzeln, und die nur durch die subjektive und technische Schwierigkeit, diese Wesensqualitäten an den Menschen zu erfassen und in die Einheit bestimmter definitorischer Merkmale zu binden, im positiven Rechte nicht immer Ausdruck finden können. Der antike Mensch denkt unter der axiomatischen Voraussetzung, daß gleiche Rechte auf alle Fälle ungerecht sind, und daß nur der Opportunismus zu ihnen führen kann — sich aber immer verschiedene gerechte Rechtsansprüche der Gruppen hinter ihnen verbergen! Gewiß zerstört diese Vorstellung das Christentum. Aber doch nur so, daß es einen noch schärferen qualitativen Unterschied, eine noch viel mehr ins Innere und Ontologische gehende Grenze innerhalb der Menschheit macht, die nun die Grenze der Vernünftigkeit und Vernunftlosigkeit, welche nach antiker Vorstellung zwischen Mensch und Tier besteht, ganz und gar hinter sich läßt und als gleichgültig erscheinen läßt: Das ist der Unterschied des »Natur« und »Gnadenstandes«, des »fleischlichen« und »wiedergeborenen« Menschen, des, der »im ewigen

---

Furcht vor Strafe beruht; später wird diese aus pädagogischen Gründen zugelassen; THOMAS AQUINAS scheidet dann eine »kindliche« Furcht von der »knechtischen Furcht«, welch letztere auch er verwirft.

[1] Nach PLATON werden die eingeborenen Ideen einer überweltlichen Erfahrung verdankt, die bei den verschiedenen Gruppen verschieden groß und reich ist.

Leben« steht, der »ein Kind des Gottesreiches« ist und der es nicht ist; in der schärfsten Formulierung Augustins, welche die Kirche gerade vermöge des stoischen und rationalen Einschlages ihrer Ideenwelt verwarf: des »Verworfenen« und »Auserwählten«. Der »fleischliche und natürliche Mensch« unterscheidet sich nach altchristlicher Anschauung vom Tiere nur graduell, nicht wesenhaft: erst im Wiedergeborenen bricht eine neue Ordnung, eine neue absolute Seins- und Wesenschicht zu Tage. Erst hier erscheint eine neue Art des Seins und Lebens, ein übermenschliches, übertierisches; wogegen »Vernunft« nur als eine Höherbildung natürlicher, auch im Tierreich vorhandener Anlagen gilt. Die Vorstellung also, daß jeder Mensch eine geistige, vernünftige, unsterbliche Seele habe mit denselben Anlagen, denselben Ansprüchen zum Heile, eingeborenen Ideen und darum schon — ohne Gnade, Offenbarung, Wiedergeburt sich wesenhaft über das Tier und die übrige Natur erhebe — ist wohl schon früh in die christliche Ideenwelt hineingetragen worden, ist aber nicht aus ihren lebendigen Wurzeln herausgewachsen. Sie wird angenommen zunächst nur als eine pragmatisch-pädagogische Annahme, unter der allein eine missionierende Tätigkeit möglich und sinnvoll ist; nicht aber als Wahrheit; aus demselben Grunde aus dem schließlich die antike Logik und Dialektik — zuerst als teuflisch verworfen — zum Hauptinhalt der Unterweisung in der kirchlichen Schulphilosophie wurde[1]. So bemerkt z. B. Augustinus — um seine Lehre von der Gnadenwahl mit der Praxis des Priesters auszugleichen — daß der Wesensunterschied zwischen »Erwählten« und »Verworfenen« zwar bestehe, daß aber kein Priester, ja die betreffende Person selbst nicht wissen könne, wer auserwählt oder verworfen sei; und daß der praktische Priester darum jeden Menschen so zu behandeln habe, als ob er ein Nichtverworfener sei. Von einer pädagogisch-pragmatischen Annahme wird aber die Lehre von der Gleichheit der menschlichen Natur immer mehr eine Annahme, die auf metaphysische Wahrheit Anspruch macht. Im Calvinismus kam dann später dieser religiöse Aristokratismus zu reiner Durchsetzung — anknüpfend an Augustins Gnadenlehre. Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß gerade in diesem so wesentlichen Punkte

---

[1] Siehe Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. I.

die ursprüngliche christliche Vorstellung mit derjenigen der modernen Entwicklungstheorie zusammenstimmt, daß der Mensch als solcher nur ein höher entwickeltes Tier sei — so lange er nämlich nicht als Glied in das Gottesreich aufgenommen ist. Wenn FR. NIETZSCHE eine qualitative Wesensgrenze innerhalb der Menschheit ziehen will, die Grenze zwischen »entartetem Tier« und »Übermenschen«, so scheidet ihn nicht dieser Versuch als solcher von der echten christlichen Ideenwelt — sondern nur seine positive Antwort, wonach der Übermensch ein willkürlich hervorzubringender neuer Typus sein soll, nicht aber sich in der Teilnahme am Gottesreich konstituieren soll. Der Antihumanismus aber ist ihm gerade mit der echten christlichen Moral gemeinsam! Wie überall so hat auch hier die Kirche pragmatische Maximen zur Mission, zur Regierung der Kirche, zur Leitung der Seelen, zur Herstellung ihrer Einheit, später zu metaphysischen Wahrheiten umgestempelt; und der auf Ressentiment beruhende Rationalismus und Humanismus blieb ein Element ihrer Gedankenwelt, auch in ihrer höchsten Blüte, so sehr sie ihn in den Grenzen zu halten wußte. Luthers Zerstörung »der natürlichen Theologie«, sein Vernunfthaß, sein Gegensatz und Kampf gegen die Rationalisierungsversuche der christlichen Ideen durch die Scholastik sind Zeugnisse, wie klar er in diesem Punkte das Echte von dem äußerlich Hinzugetretenen zu trennen wußte. Aber indem er der Liebe einen übernatürlichen und ursprünglichen Charakter neben dem Glauben verweigerte und schon den inneren Liebesakt in die Sphäre der »Werke«[1] rechnete, die keinen echten Heilsweg bilden, hat er die christliche Liebesidee noch tiefer verleugnet wie die Institution, die er bekämpfte, und dem puren modernen Humanismus der Liebe, der eine rein innermenschliche fleischlich-sinnliche Kraft in ihr sieht, noch stärker vorgearbeitet, als es die Kirche je getan hatte. Mit ihm bricht das Solidaritätsprinzip[2] auf religiös-sittlichem Boden vollständig zusammen. Die Fremdliebe wird der Selbstliebe unterge-

[1] Nicht bloß die äußere sittlich relevante Handlung oder gar nur die in kirchlichen kultischen Werken sich betätigende Handlung verwirft Luther als nutzlos für die Heilsgewinnung; sondern sein Begriff des »Werkes« umfaßt auch den inneren Liebesakt.

[2] In einem dem Satze: »Liebe deinen Nächsten als dich selbst« widersprechenden Sinne!

ordnet; und dies doch ohne Bewußtsein. Denn wie könnte das Streben nach dem Bewußtsein eines gnädigen Gottes, nach Rechtfertigung und Versöhnung, nach jenem tiefsten innersten Frieden, die Luther als Folge des rechten Glaubens an Jesu Opfertod ansieht, je aufkommen, als fundiert auf einen Liebesakt? Auf den Liebesakt gegen sich selbst, auf der daraus fließenden Sorge für das eigene Heil der Seele? Indem Luther nun aber die Fremdliebe auf die schon gewonnene Rechtfertigung nur durch den Glauben — gewonnen im einsamen Verkehr jeder Seele mit ihrem Gotte — fundiert sein läßt — sie also als notwendigen Weg zu dieser Rechtfertigung ausschließt, die Rechtfertigungsbestrebung aber doch faktisch auf Selbstliebe zurückgeht, wird die Fremdliebe völlig der Selbstliebe untergeordnet, ja schließlich auf die bloß sinnliche triebhafte Sympathie unter den Menschen beschränkt: so daß sich der eigentliche Heilsprozeß nur mehr zwischen jeder Seele und ihrem Gott abspielt; die Gemeinschaft in Glauben und Liebe — und damit das Fundament der Idee der Kirche als Heilsanstalt — als gleich notwendiger Ort des Heilsprozesses aber verleugnet ist[1]. Die Ordnung der Gemeinschaft in Recht und Sittlichkeit muß nun ganz und gar dem Staate oder naturhaften Triebfaktoren zufallen. Gewiß und natürlich sind hierdurch allen jenen Irrungen und Mißgriffen, durch die in der alten Kirche für das fremde Seelenheil gesorgt wurde — von Ablaß bis zu Autodafé — die Quellen abgegraben, aber dies doch nur auf Grund eines prinzipiellen Verzichtes auf alle innere, bis in die Sphäre des Gottesreiches hineinragende Gemeinschaft, die nur da vorhanden ist, wo das Seelenheil des Bruders mit gleicher Liebe wie das eigene umfaßt und ergriffen ist. Indem Luther die Wurzel christlicher Moral, eben die Aktion der christlichen Liebe und Fremdliebe, aus den Wesensfaktoren des Heilsweges ausschließt, bricht bei ihm Religion und Sittlichkeit entzwei; wird die Liebe eine bloß und nur menschliche, auf natürlichem Mitgefühl beruhende Kraft — und eben hierdurch die moderne positive Humanitätsidee und Menschenliebe indirekt vorbereitet.

Aber noch viel eingreifender verzerrt als durch die Verbindung mit der spätantiken Humanitätsidee wurde die christliche Liebesidee

---

[1] S. hierzu das viele Treffende in der Symbolik von MÖHLER.

durch jene Verbindungen, die sie nicht nur in einer, sondern in steigendem Maße in allen Konfessionen mit der modernen Idee der allgemeinen Menschenliebe einging, Verbindungen so inniger Art, daß die Durchschnittsbildung der Gegenwart bis hinein in die Theologie den radikalen Unterschied der Ideen übersehen und beide bis zur peinlichsten Zusammenmischung in eine charakterlose Allerweltsliebe gebracht hat, die mit Recht NIETZSCHEs Ekel und Kritik erweckte; die überdies schon lange vorher große Geister von Geschmack wie J. KANT die Liebe vollständig aus den sittlichen Agentien ausschalten ließ [1].

Diese Verbindung fand in charakteristischer Form statt in allen Arten und Abarten des christlichen Sozialismus und der christlichen Demokratie, wie sie sich auf katholischem Boden nach der französischen Revolution und nach dem Friedensschluß der Kirche mit der Demokratie, dann in steigendem Maße nach der Benutzung der demokratischen Massenbewegungen und sozialistischen Organisationen durch die Kirche für ihre Zwecke, anbahnte. Sowohl der moderne demokratische Ultramontanismus wie die evangelisch-soziale Bewegung, sind Ausdruck und Früchte dieser Ideenverschmelzung. Alle Versuche, der christlichen Moral »sozialpolitische Programme« zu entlocken, neue Verteilungsprinzipien von Besitz und Macht sind aus dieser Verquickung von Utilismus und christlicher Moral herausgeflossen. Es braucht nach dem Vorhergegangenen kaum gesagt zu werden, wie verwerflich vom Standort der echten christlichen Liebesidee diese Vermischung von christlicher Liebe mit Interessengemeinschaften sozialer und wirtschaftlicher Art ist! Und wie hoch erhaben gerade im sittlichen Sinne hingegen sogar noch diejenigen Formen des Sozialismus dastehen, die ihren Sieg nicht von »Humanität« und »Liebe«, sondern von einseitigster Organisation der puren Wirtschaftsinteressen und ehrlichem Kampfe der Klassen untereinander erwarten! Diesen Kreisen mag das Christentum mehr oder weniger ab-

---

[1] Liebe ist nach KANT ein »sinnlicher pathologischer Affekt«, der unter den echten Triebfedern sittlichen Handelns keine Stelle beanspruchen darf. Auch könne man sie nicht gebieten. In diesem Urteil ist natürlich J. KANT von Bestand und Theorien der modernen Menschenliebe bereits abhängig. Für die christlichen Schriftsteller ist Liebe eben kein »Affekt« noch ein Gefühlszustand, sondern ein intentionaler geistiger Akt.

handen gekommen sein: aber auch dann noch ehren sie es in ihrer Art tiefer als jene, die diese Kämpfe vermeiden wollen und die Liebe zu einem sozialpolitischen Prinzip machen wollen. Denn diese verunstalten seinen Kern und machen — soweit sie durchdringen — daß es auch jene, denen es abhanden kam, nie wieder gewinnen können. Die christliche Moral verbietet den Klassenhaß, nicht aber ehrlichen und zielbewußten Klassenkampf. Es ist daher eines der treffendsten — gerade in seiner Kürze treffendsten Worte — jenes, das Kaiser Wilhelm II. über die »sozialen Pastoren« gesagt hat. »Evangelisch-sozial ist Unsinn; wer evangelisch ist, ist auch sozial.«

Es scheint mir keinen Zweifel zu dulden, daß Fr. Nietzsche diese Ideenverquickungen im Auge hatte, als er so verschiedene moralische Grundansichten wie jene des Positivismus von Comte und die christliche Liebesmoral als Formen einer Moral »niedergehenden Lebens«, als »Sklavenmoral« bezeichnete und zu einer Einheit zusammenfaßte. Aber anstatt zu sehen, daß die sittlichen Strömungen, die gegenwärtig in den christlichen Kirchen faktisch auf Ressentiment beruhen, und wirklich eine Reihe von Kennzeichen niedergehenden Lebens darstellen, diesen Charakter nur vermöge der Vermischung tragen, die sie mit spezifisch modernen Ideen, insbesondere mit der modernen demokratischen Humanitätsidee eingegangen sind, verfiel er in den Irrtum, jene modernen Ideen und Bewegungen als Folgen der christlichen Moral anzusehen! Was eine tatsächliche Überwindung des echt Christlichen durch die moderne Zivilisation darstellt, eine Verzerrung und Vergemeinerung durch sie — das hielt er merkwürdigerweise für die echte christliche Moral und diese als den Ursprung jener Zivilisation!

Analoges gilt für das, was in das Christentum an asketischen Idealen eingegangen ist. Als aus den Wurzeln der evangelischen Moral entsprossen, kann auch hier nur gelten diejenige Askese, die sich in den Dienst der Befreiung der geistigen Persönlichkeit stellt, und sekundär in den Dienst, die Lebensfunktionen unabhängig von den ihnen dienenden Mechanismen selbständig zu üben und das Lebewesen möglichst unabhängig von der Besonderheit äußerer Reizkombinationen zu machen. Dagegen ist alle auf Leibhaß und Leibverachtung gegründete Askese, jede auch, welche die persönliche Lebensform überhaupt überwinden will, um in einer durch Askese

erst gewinnbaren Erkenntnisart in ein »unpersönliches Sein« einzugehen; jede auch, in der die Enthaltung auch auf geistige Güter der Kultur und ihren Genuß ausgedehnt wird, oder in der auch die Seele einer willkürlichen Disziplin unterworfen werden soll, in der Gedanken, Gefühle, Empfindungen wie Soldaten angesehen werden, die beliebig aufzustellen sind: nicht auf christlichem Boden gewachsen, sondern — soweit sie sich in der christlichen Sphäre findet — eine Verbindung, die die evangelische Moral mit dem Ressentiment der untergehenden Antike, besonders des Neuplatonismus und des Essenertums eingegangen hat — soweit sie nicht wie die durch Ignatius von Loyola inaugurierte Askese eine ganz moderne Technik der Unterwerfung unter die Autorität darstellt, die überhaupt kein sachliches Ziel mehr hat, sondern bloß den auf militärischem Boden gewachsenen Gedanken der Disziplin und des »blinden Gehorsams« auf das Verhältnis des Ich zu seinen Gedanken, Strebungen, Gefühlen überhaupt, ausdehnt.

Ganz gewiß ist an Verachtung des Leibes und besonders der geschlechtlichen Dinge innerhalb der Geschichte des Christentums Schrecklichstes in die Erscheinung getreten. Aber der Kern der christlichen Lehre und Praxis blieb von diesen Erscheinungen frei. In der Anschauung von »der Auferstehung des Fleisches« ist das Fleisch selbst, ist die Idee des Leibes geheiligt und in das Gottesreich selbst mithereingenommen. Und auch die christliche Philosophie hielt sich den Dualismus von Seele und Leib im Kerne fern. So bildet für Thomas Aquinas die »Seele« als belebendes Prinzip des Körpers und als geistige Kraft eine untrennbare Einheit. Erst in der modernen Philosophie (Descartes usw.) erscheint jene neue Attitude, in der das »denkende Ich« losgelöst aus allen seinen organischen Unterlagen auf den Leib wie auf einen beliebigen Gegenstand — in derselben Gegenstandsdistanz wie auf Außenkörper — herabblickt.

Die christliche Askese — soweit sie unbeeinflußt durch hellenistische Dekadenzphilosophie ist — hatte als Ziel nicht die Unterdrückung der natürlichen Triebe oder gar ihre Ausrottung, sondern lediglich Macht und Herrschaft über sie und ihre vollendete Durchdringung mit Seele und Geist. Sie ist positive, nicht negative Askese — gerichtet auf die Freiheit der höchsten Persönlichkeitskräfte von den Hemmungen des niederen Triebautomatismus.

Es ist sehr lächerlich, wenn man die »düstere christliche lebensfeindliche Askese« dem »heiteren griechischen Lebensmonismus« entgegenstellt. Denn gerade griechisch und hellenistisch ist die Askese, die jenen Namen verdient. Das Gefühl, daß der Leib als solcher »schmutzig« sei, »Quell der Sünde«, eine zu überwindende Enge, ein »Kerker« usw. hat seinen Ursprung im Niedergang der antiken Welt, und drang erst von hier aus in die christliche Kirche ein. Die christliche Askese ist heiter, froh, ist ritterliches Kraft- und Machtbewußtsein über den Körper! Nur das durch eine höhere positive Freude geweihte Opfer ist Gott genehm!

IV. Ressentiment und andere Werteverschiebungen in der modernen Moral.

Wir hatten bisher nur einen Grundwert der in der Neuzeit in steigendem Maße zur Geltung gekommenen »Moral« auf die Kräfte des Ressentiment zurückgeführt: »die allgemeine Menschenliebe«. Es soll nun noch an drei weiteren Grundelementen der modernen »Moral« die wertefälschende Tätigkeit des Ressentiment aufgewiesen werden. Wir nehmen drei Elemente heraus, die wir für besonders wichtig erachten, ohne damit zu behaupten, daß durch sie die moderne Moral auch nur ausreichend charakterisiert, geschweige darin erschöpft sei. Aber auch hinsichtlich dieser drei Elemente müssen wir uns hier nur an die Verkehrung der Prinzipien halten, ohne zeigen zu können, wie der konkrete Ablauf der Wertschätzungen auf den verschiedenen Wertgebieten durch sie regiert ist. Dieses letztere Unternehmen, zu dem der Verfasser reiches Material gesammelt hat, muß der Veröffentlichung an anderer Stelle vorbehalten werden.

1. Der Wert des Selbsterarbeiteten und Erworbenen.

Wir beginnen unsere Betrachtung mit einer Vorzugsregel, die für die Moral der modernen Welt bestimmend geworden ist. Sie heißt: Sittlicher Wert kommt nur den Eigenschaften, Handlungen usw. zu, die der Mensch als Individuum sich durch seine Kraft und Arbeit erworben hat. Es gibt also hiernach weder besondere ursprüngliche sittlich wertvolle Anlagen — die vielmehr (z. B. bei Kant) als bloße »Naturgaben« dem sittlich Wertvollen entgegengesetzt werden — noch besondere Gnadengaben und Berufungen, durch die einer über

den andern erhoben sein könnte; es gibt auch kein »Erbgutes« und keine »Erbschuld« — weder im christlich-kirchlichen noch im sonstigen Sinne! Erbgutes und Erbschuld sind ja contradictiones in adjecto, wenn obige Bestimmung gilt. Weder Altertum noch Christentum kannte diese Wertung, die sittlichen Wert und Bedeutung des Lebens aus allen inneren Zusammenhängen mit dem Universum, der biologischen Herkunft, der Geschichte und endlich mit Gott herausreißt und es nur auf die eigene, einsame und begrenzte Kraft stellen will. Der letzte Grund dafür ist die andersartige Einstellung bei der Werterfassung. Sehe ich einen Menschen, der kraft seiner wohlbeschaffenen Natur eine Güte des Willens, einen Vorzug an Tüchtigkeit besitzt, den ein anderer sich erst mühsam abringen muß, so werde ich — so lange ich auf die Werte selbst anschauend und fühlend gerichtet bin — den ersten dem zweiten vorziehen. Ich werde froh und dankbar die Tatsache ansehen, daß dieser schon hat, was der andere erst erwerben muß — daß er darum dem Ideal der Vollkommenheit näher steht. Wie es ihm zukam, ist eine zweite Frage! Vermag doch der, welcher mit einem höheren Stande sittlicher Veranlagung die Tätigkeit zur Erreichung der Lebensziele antritt, auch mit Hilfe seiner Selbstbetätigung ein noch höheres Niveau zu erreichen als der andere. Aber dieses neidlose Gönnen der besseren »Natur« (oder bei religiöser Voraussetzung) der »Gnade« weicht einem ganz anderen Verhalten, wenn die ärmere und niedrigere Natur diesen ursprünglichen Abstand von der höheren nicht zu ertragen vermag — wenn sie im Vergleiche an diesem Abstand leidet! Dann erfolgt nach dem bekannten Mechanismus des Ressentiment, die Tendenz, diesen Vorsprungswert als sittlichen Wert zu leugnen; und dies geschieht, indem man ihn nur an der »Arbeit« haften läßt, mit der jeweilig eine Hebung des sittlichen Niveaus (unabhängig vom Werte des Ausgangs- und Endniveaus) erfolgt. An die Stelle der primären Blickrichtung auf die erscheinenden Werte tritt nun die auf die subjektive Arbeit, und es ergibt sich das Axiom: »Sittlichen Wert trägt nur das, was jeder — auch der schlechtest Begabte — vermag und kann«. Die Menschen erscheinen nun an sittlichem Werte und an Ausstattung mit sittlichen Kräften »gleich« — und zwar »gleich« in der Weise, daß das Niveau des seiner Natur nach sittlich Niedrigsten als Maß festgehalten wird. Die höhere und reichere Natur wird

durch dieses Urteilsprinzip depossediert und entrechtet durch die Erklärung, daß sie ja für ihre Gaben »nichts könne«, daß diese Gaben vor dem Forum sittlicher Wertschätzung also nur vom Werte Null sind. Und andererseits steigt hierdurch das Selbstbewußtsein des Mannes ohne »Aar und Halm« in der sittlichen Welt, des sittlichen Proletariers sozusagen. Denn das, was er nicht ertragen konnte, die überragende Bedeutung der »guten Natur« ist ja jetzt entwertet. Die Schwielen und der Schweiß seiner sittlichen »Arbeit« erglänzen jetzt dafür im Lichte höchsten Wertes. Damit, infolge dieser Umwertung, ist nun der geheime Rachedurst des »Schlechtweggekommenen« an dem Träger der besseren Natur gestillt.

Wie wenig das Motiv, das zu jener Umwertung trieb, mit einer vermeintlichen Einsicht, daß sich sittliche Werte auf freie Akte gründen müssen[1], zu tun hat — im Unterschiede von anderen Werten, z. B. ästhetischen — zeigt die Tatsache, daß dieselbe Verschiebung auf nichtsittlichen Wertgebieten, auf dem Boden der Rechts- und Wirtschaftsgüter erfolgt. Die Staats- und Wirtschaftstheoretiker Englands, voran JOHN LOCKE, weiterhin ADAM SMITH und RICARDO bringen in ihren Eigentums- und Werttheorien nur eine tatsächliche Tendenz des modernen Wertens auf Begriff und Wort. Nach ihnen soll auch das Eigentumsrecht auf die Arbeit an den Sachen zurückgehen. Es ist klar, daß diese Behauptung zur radikalsten Kritik der bestehenden Eigentumsordnungen führen muß, so weit das Eigentumsrecht sich auf Okkupation, auf Krieg, auf Schenkung, auf Erstgeburtsrechte historisch zurückführen läßt. Ja, das gesamte Erbrecht ist unter dieser Voraussetzung im Prinzip anfechtbar, sofern es nicht als ein für die fruchtbarste Bearbeitung der Dinge zweckmäßiges Verteilungsmittel dieser nachzuweisen ist. So sicher aber alle sittliche Betäti-

[1] Es liegt uns hier ganz fern, der Meinung HERBARTS beizupflichten, daß sittlicher Tadel und sittliches Lob den streng determinierten Willensakt mit gleicher Schärfe treffe und auch darum zwischen sittlichen und ästhetischen Werten kein Unterschied sei. Auch nach unserer Meinung haftet der sittliche Wert nur am »freien« Aktus. Aber dieser Satz schließt nicht ein, daß ein seinem inneren Wesen nach »freier« Akt (vgl. ein solcher, der zwar einer eigenen Gesetzmäßigkeit folgend durch die Gesetze der Motivation nicht determiniert ist) auch von dem Individuum selbst bewirkt sein müßte, das ihn vollzieht und nur dann eines sittlichen Wertes oder Unwertes teilhaftig wird. Die Ursache des Vollzugs eines freien Aktes kann auch außerhalb des Individuums in Tradition oder Erbe gelegen sein.

gung in den Grenzen des sittlichen Seins erfolgt, so sicher setzt auch die Arbeit an Dingen das Eigentum an ihnen voraus und ändern sich Arbeitsziele, Arbeitsorganisation, Arbeitstechniken und -formen abhängig von den Eigentumsordnungen.

Wer sähe es dieser »Theorie« nicht an, daß sie bereits durch den Neid der arbeitenden Klassen auf die nicht durch Arbeit zu ihrem Besitze gelangten Gruppen gebildet ist, und eben darum das Eigentumsrecht dieser für illusorisch oder nur für die Folge eines Gewaltzustandes erklärt, den abzuschütteln man ein »Recht« habe?

Für die Arbeitswerttheorie gilt Analoges. Die ursprüngliche Wertverschiedenheit der in den Gütern liegenden Materien, die nach der Natur des Landes verschieden sind, ihre Formwerte, die von der »Arbeit«, die in ihnen steckt, unabhängig sind und der Erfindungskraft genialer Personen verdankt werden, die der Arbeit erst Vorbilder gibt; der Wert, den sie als Zusammensetzung der Arbeitsergebnisse durch die arbeitskombinierende Tätigkeit des Arbeitsleiters besitzen, werden hier von vornherein unterschlagen — oder sollen wieder in »Arbeit« umgerechnet werden — um den sinnlosen Satz zu gründen, daß jeder zunächst nur das Recht auf eine gleiche Quantität von Werten habe, als die sind, die er durch seine Arbeit hervorgebracht habe. (Das sog. »Recht auf den vollen Arbeitsertrag«.)

Zwei andere Grundregeln sind mit der genannten aufs engste verbunden. Einmal die Leugnung der Solidarität der Menschheit in sittlicher Schuld und sittlichem Verdienst, die für die christliche Wertung immer die Voraussetzung bildet; und zweitens die Annahme einer Gleichheit der Menschen in bezug auf ihre geistigen und moralischen Anlagen (Descartes, Locke).

Mit dem Satze, daß der sittliche Wert auf das Selbsterworbene beschränkt sei, ist zugleich die Vorstellung gegeben, jeder sei nur sittlich verantwortlich für das, was »er selbst« tue, so daß Begriffe wie »Erbschuld«, »Erbgutes«, »Teilnahme an den sittlichen Verdiensten heiliger Menschen«, »Gemeinschuld« sinnlose Wortverbindungen werden.

Die Vorstellung einer sittlichen Solidarität der Menschheit kommt nicht nur in Ideen, wie daß »wir alle in Adam gesündigt« und alle »in Jesus wieder auferstanden« sind, sondern auch in der Vorstellung, daß wir uns angesichts jeder fremden Schuld mitschuldig fühlen sollen (nicht nur unserer eigenen uns erinnern sollen), sodann in

der Vorstellung der Anteilnahme aller an den Verdiensten der Heiligen, der möglichen Erlösbarkeit der »armen Seelen« durch sittliche Werke ihrer Nachfahren und in sehr vielen ähnlichen Ideen im christlichen Gedankenkreise zur Geltung. Aber keineswegs ist die Idee auf die christliche Anschauung beschränkt; wie sie andererseits auch viele christliche Sekten geleugnet haben. Sie entspricht einer Anschauung, in der schon die Unterlassung des Liebesaktes und der Liebestat als Sünde gewertet wird — nämlich als Folge sinnlicher Einschränkung auf bestimmte Objekte — und außerdem das Wachstum oder das Sinken der sittlichen Werte nicht an deren Kundwerden in sichtbaren und in die historische Tradition eingehenden Äußerungen geknüpft ist. Es ist klar, daß diese Voraussetzungen im Begriff der modernen Menschenliebe nicht gegeben sind[1]. Abgesehen hiervon ist es die innere Tendenz jeder Moral, deren Werte auf die ihres Wertes Sicheren, ihr tiefstes Selbst und Sein Bejahenden, in der Fülle ihres Reichtums Lebenden zurückgeht, die eigene Verantwortung über die Grenze der eigenen Person hinaus auszudehnen, insbesondere über alle, die ihren Weisungen unterstellt sind. Umgekehrt ist es ein Zeichen der entgegengesetzten, der »Sklavenmoral« — wie NIETZSCHE sagt — die Verantwortung zu begrenzen und jede Schuld für »fremde« Handlungen zurückzuweisen — andererseits sich auch hier »nichts schenken zu lassen«[2]. Die Solidaritätsidee — kaum begreiflich für den modernen Menschen — setzt gleichsam eine innere Kapitalisierung der sittlichen Werte im »Reiche Gottes« voraus, an dessen Ergebnis alle Individuen Anteil haben und immer wieder Anteil gewinnen können. Diese Vorstellung ist ein Ergebnis einer Haltung, die schon die Erscheinung des Bösen — gleichgültig durch wen vermittelt — mit Entsetzen, die des Guten mit Entzücken erfüllt, und die in beiden Erschei-

[1] Denn — so zeigte sich — das Wesen der modernen Menschenliebe besteht ja darin, daß die »sinnliche Organisation« nicht als deren Einschränkung, sondern als deren Wurzel angesehen wird; und daß nicht die Wohltat als Zeichen des Liebesaktes, sondern dieser nur als Ursache der äußerlich merkbaren Wohlfahrt positiv geschätzt wird. Nach THOMAS a KEMPIS sieht »Gott nur auf die Liebe des Gebenden, nicht auf die Gabe des Liebenden«. Nach der modernen Menschenliebe ist die Schätzung umgekehrt.

[2] Das »Sichnichtsschenkenlassenkönnen« ist ein besonders banausischer Zug der modernen Moral.

nungen immer das Ganze des Schicksals der Menschheit — ja aller vernünftigen Wesen mitbestimmt erfährt. »Alle stehen für einen und einer für alle.«

So lange eine Gruppe auf die Realisierung der höchsten objektiven Werte gerichtet ist, wird die Frage, wer sie realisiert — zurücktreten, wenn auch jeder auf ihre Realisierung bedacht sein wird. Anders, wenn diese Einstellung zurücktritt, wie es naturgemäß mit einer Subjektivierung der Werte — wie sie die Neuzeit lehrt — verbunden ist. Ablehnung der Verantwortung für fremde Schuld ergibt sich dann schon aus dieser Sinneswandlung. Sie ist weiterhin eine Folge der Einstellung prinzipiellen Mißtrauens in den sittlichen Wert des anderen. Ist Bewußtsein und Gefühl vorhanden, daß die anderen Menschen ceteris paribus »Schlechtes im Schilde führen«, so ist die Ablehnung der Verantwortung für ihre Handlungen die notwendige Folge.

Es ist aber wesentlich festzustellen, daß die moderne Moral in allen ihren Grundlagen auf dem prinzipiellen Mißtrauen von Mensch zu Mensch überhaupt und ihrer sittlichen Werte im besonderen beruht. Die Haltung des Händlers, der vom Konkurrenten betrogen zu werden fürchtet, ist zur Grundeinstellung der modernen Wertschätzung überhaupt geworden. Erst dieses mit dem Ressentiment so nahe verwandte Mißtrauen hat den modernen moralischen Individualismus gezeitigt, der uns heute so »selbstverständlich« ist.

Das zweite Prinzip der modernen Moral — eine Folge der alleinigen Wertung des Selbsthervorgebrachten — ist die Lehre von der sittlichen Gleichheit aller Menschen: Weder vor Gott und seiner Gnade, noch durch ursprüngliche Unterschiede der Veranlagung, der Individuen, der Rassen, der Völker, schließlich der Menschheit als Ganzes gegen das Tierreich, noch durch Vererbung und Tradition sollen von der individuellen sittlichen Selbsttätigkeit unabhängige sittliche Wertunterschiede unter den Menschen bestehen. Sowohl Griechentum als Christentum erkennt solche an; jenes in der griechisch-römischen Lehre von der »Natureinrichtung« der Sklaverei, dieses in seiner Lehre von den Berufenen und den Verworfenen — sowie in der Lehre von Unterschieden der sittlichen Naturbegabung. Die moderne Gleichheitslehre ist — ob sie sich nun als Konstatierung einer Tatsache oder als sittliche Forderung oder als beides

aufspiele — eine offensichtliche Leistung des Ressentiment[1]. Denn wer sähe nicht, daß sich hinter der so scheinbar harmlosen Gleichheitsforderung stets und immer — um welche Gleichheit es sich auch handle, um sittliche, Besitz, soziale und politische und kirchliche Gleichheit — nur der Wunsch auf die Erniedrigung der — je nach dem Wertmaßstab — Höherstehenden, Mehrwertebesitzenden auf das Niveau der Niedrigstehenden verbirgt? Niemand fordert Gleichheit, der die Kraft in seinem Besitze fühlt, im Spiel der Kräfte zu gewinnen! Nur der, der fürchtet zu verlieren, fordert sie. Die Gleichheitsforderung ist immer eine Spekulation à la baisse! Es ist eben ein Gesetz, daß im selben Maße, als Menschen sich gleich sind, es die wertniedrigsten Merkmale sind, hinsichtlich welcher sie sich allein gleich sein können. Die Idee der Gleichheit als eine logische Idee vermag niemals Begehren und Affekt in Bewegung zu bringen. Aber das Ressentiment, das die höheren Werte nicht froh zu sehen vermag, versteckt seine Natur in der Forderung der »Gleichheit«. In Wirklichkeit will es nur die Dekapitierung der Träger höherer Werte, die es ärgern!

Als Behauptung eines Tatbestandes besagt der Satz von der ursprünglichen menschlichen Gleichheit im geistigen Vermögen, daß alle bestehenden Ungleichheiten auf ein verschiedenes Maß der Arbeit und Erfahrung zurückzuführen seien — oder soweit sie daraus nicht herleitbar sind — auf künstlichen ungerechten Einrichtungen beruhen, die nun das Pathos des Zeitalters mit aller Kraft aufzulösen strebt.

2. Die Subjektivierung der Werte.

Es ist eine gemeinsame Voraussetzung aller modernen Moraltheorien, daß Werte überhaupt und sittliche Werte besonders nur subjektive Erscheinungen im menschlichen Bewußtsein sind — und unabhängig von ihm keine Existenz haben. Werte sind nur die Schattenbilder unseres Begehrens und Fühlens. Gut ist, was begehrt wird, schlecht, was verabscheut wird. Ohne ein begehrendes und fühlendes

---

[1] Daß sowohl die allgemeine Psychologie als die Kriminalpsychologie gegenwärtig mit der Lehre von der Gleichheit sittlicher Veranlagung völlig gebrochen hat, braucht nicht gesagt zu werden. Trotzdem sind fast alle aus der Bewegung des Liberalismus hervorgegangenen Institutionen der Schule und des Rechtes noch auf diese von der Wissenschaft niedergelegte Annahme aufgebaut.

menschliches Bewußtsein sei die Wirklichkeit ein wertfreies Sein und Geschehen[1].

Diese moderne Grundansicht führt aber je nachdem zu zwei Folgerungen, die beide Ausgangspunkte der modernen Moral gebildet haben: Entweder zu einer Rechtfertigung einer völligen Anarchie in Fragen der sittlichen Beurteilung — so daß hier überhaupt nichts Festes auszumachen zu sein scheint. Oder zur Annahme eines Surrogates für die echte Wertobjektivität, eines sog. »allgemeingültigen Gattungsbewußtseins«, das seinen Zwang auf das Individuum in Form einer schlechthin gebietenden Stimme »du sollst« geltend macht. Die allgemeine Anerkennung oder Anerkennbarkeit eines Wollens und Handelns als »gut« soll die fehlende Objektivität des Wertes ersetzen.

Auch in dieser Vorstellung war Ressentiment das Treibende. Der von Ressentiment erfüllte Mensch, auf dessen Unzulänglichkeit das auf einer objektiven Wertordnung beruhende verwerfende Urteil über sein eigenes Dasein schwer lastet, das ihn quält und verängstigt; der sich der Willkür und der Perversität seiner eigenen Wertgebungen im geheimen bewußt ist: »wertet« die Idee des Wertes selbst um, indem er eine objektive Wertordnung leugnet. Wieder ist die Tendenz dieser Bewegung: »Deine, eure Werte (d. h. derer, die vor der objektiven Wertordnung als gerechtfertigt, als »gut« dastehen) sind nicht »mehr«, nicht »besser« als unsere Werte (die wir selbst als »willkürlich«, als »subjektiv« empfinden). Herunter mit ihnen! »Alle« Werte sind subjektiv. Es ist der Vorgang, den wir so oft wahrnehmen: der Mensch des Ressentiment begann mit der jedem Menschen natürlichen Absicht, sein Wollen auf »das Gute« zu richten, das er — unverderbt durch tausende Motive — zunächst als ein Objektives, Ewiges, vom Menschenwitz Unabhängiges erblickt. Aber je weniger diese Bemühung Erfolg hat, je neid- und haßvoller er auf jene blickt, die vor der objektiven Wertordnung als »gut« dastehen, desto mehr wächst die Tendenz, die Idee des Guten selbst

[1] Ein positiver Nachweis dafür, daß Werte letzte selbständige Phänomene sind, die mit Gefühlen oder Dispositionen für solche nichts zu tun haben (wenn sie uns auch in der Funktion des Fühlens zugehen wie die Farbe in der Funktion des Sehens); und daß sie ebensowenig erst im Hinblick auf Beurteilungsakte zur »Abstraktion« kommen, kann hier nicht gegeben werden. Eine eingehende Analyse dieser Frage findet sich in des Verf. demnächst erscheinender Ethik I.

zu entrechten, indem er sie zu dem bloßen X seines faktischen Begehrens, seines faktischen Zustandes herabsetzt. Positiver reformerischer Wille mag sich darin kundgeben, daß sein Träger an Stelle des bisher anerkannten Inhaltes des objektiv Guten einen anderen Inhalt zu sehen und zu behaupten sich anschickt — dem er nun als dem Einzigguten sein Leben und Tun widmet. Anders das Ressentiment: sein Träger rächt sich an der Idee, vor der er nicht bestehen kann, indem er sie zu seinem faktischen Zustande herabzieht. So sprengt sein Sünden- und Nichtigkeitsbewußtsein den schönen Bau der Wertewelt und zieht zur illusionären Genesung die Idee zu sich selbst herab. »Alle Werte sind ja nur relativ, subjektiv auf Mensch, Begehren, Rasse, Volk etc.«

Aber alsbald macht sich das Bedürfnis nach bindenden Formen der Beurteilung wieder bemerkbar. Der Mensch des Ressentiment ist ein Schwächling: er kann mit seinem Urteil nicht allein stehen. Er ist das absolute Gegenteil zu dem Menschentypus, der das objektive Gute, auch wenn er allein es sieht und fühlt, gegen eine Welt des Widerstandes verwirklicht. So wird die »Allgemeinheit« oder »Allgemeingültigkeit« des Werthaltens sein Ersatz für die echte Wertgegenständlichkeit. Von der eigenen Untersuchung, was gut sei, wendet er sich ab und sucht eine Stütze in der Frage: Was denkst du? Was denken alle? Was ist die allgemeine Tendenz der Menschheit als Gattung? Oder was ist die Richtung der Entwicklung, damit ich sie sehend mich in ihre »Strömung« hineinstellen kann etc. Was keiner zu sehen und zu erkennen vermag, das sollen nun alle sehen: aus der Häufung von Null Einsichten soll sich eine positive Einsicht ergeben! Was niemals aus sich selbst heraus »gut« ist, soll es werden, weil es gestern war oder aus dem Gestrigen in gerader Richtung herkam!

Kleine Kinder und Sklavennaturen haben die Gewohnheit, sich zu entschuldigen: »Haben das, was ich getan habe, nicht auch die anderen getan?« Die Gemeinschaft im Schlechten — nach der echten Moral eine Steigerung der Schlechtigkeit des Schlechten, da die Schlechtigkeit der Nachahmung und des sklavischen Sinnes noch zur Schlechtigkeit des gewollten Inhalts hinzutritt — wird hier zum scheinbaren Rechte, das Schlechte »gut« zu machen. So rotten sich die Herden der von Ressentiment Erfüllten immer mehr zusammen

und halten ihr Herdenbewußtsein für einen Ersatz des zuerst geleugneten objektiv Guten. Auch in der Theorie wird nun die Gegenständlichkeit des Guten durch ein »allgemeingültiges Gesetz menschlichen Wollens« (Kant) oder noch schlimmer durch eine Identifizierung des »guten« mit dem »gattungsmäßigen Wollen« ersetzt[1].

Schon die Philosophie der Aufklärung hat diesen Ersatz der Idee des »Gegenstandes« durch das »Allgemeine« oder das »Allgemeingültige« bis zum äußersten Extrem geführt. Bei allen Wertproblemen — handle es sich um Recht, Staat, Religion, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst — wird dem, was allen Menschen gemeinsam ist an Anlage es hervorzubringen und an Maßstäben der Beurteilung, die Bedeutung eines »Ideales« zugebilligt, an dem die positiven konkreten Gestaltungen der Kultur zu messen seien. »Allgemeinmenschlich« wird ein Wort, mit dessen Bedeutung ein höchster Wert verbunden wird. Psychologisch tut sich aber darin nichts anderes kund als Haß und Negativismus gegen jede positive Lebens- und Kulturgestaltung, die immer ein mutiger Anstieg über das bloß »Allgemeinmenschliche« ist, und darum an ihm gemessen in nichts zerrinnen muß[2]! So lange der Gegenstand und besonders der Wertgegenstand im schlichten Sinne des echten Objektivismus genommen ist, nachdem Übereinstimmung in seiner Anerkennung höchstens ein soziales Kriterium für das soziale Recht der Behauptung, daß er existiere, sein kann, niemals ein Kriterium für die Wahrheit der Behauptung, noch gar des Wesens der Gegenständlichkeit — ist es klar, daß die Beschränkung eines Wertbereiches auf ein Volk oder auf eine Gruppe (wie klein diese immer sei) in Verständnis und Anerkennung niemals ein Einwand sein konnte gegen seine Echtheit, sein Gegründetsein in der Sache! Wie es für gewisse mathematische Probleme und Theorien nur ganz wenige gibt, die sie auch nur verstehen, so kann dies auch für sittliche und religiöse Dinge der Fall sein! Geistige Haltungen gewisser Art, in der Religion, z. B. das Glauben, Ahnden usw. — Haltungen, die vielleicht an ganz bestimmte Lebens-

---

[1] Wir verkennen den Unterschied der Kantischen Lehre von derjenigen des Gattungsbewußtseins durchaus nicht. Aber die echte Wertgegenständlichkeit ist auch geleugnet, wenn man sie als das X eines allgemeingültigen Wollens bestimmt.

[2] Darum bedeutet schon der Titel von Nietzsches Werk »Menschliches, Allgemeinmenschliches« einen Weg zum Besseren!

weisen und -formen gebunden sind, die einer systematischen Übung (Askese) bedürfen — können sehr wohl die subjektiven Erfahrungsbedingungen von ganzen Wirklichkeitsbereichen sein, für die andere Menschen, die sie nicht besitzen, »blind« sind; und für die gerade der »Menschenverstand«, der eine allgemeine menschliche Anlage darstellt, kein Organ darstellt! Der Begriff der Offenbarung vertritt — ganz unabhängig von Sinn und Bedeutung, die positive Religionen ihm geben — im System des Objektivismus zunächst nur dies, daß gegenständliche Wahrheiten und Werte von Wesen einer reicheren Erkenntnisanlage oder Fühlfähigkeit einer anderen Gruppe mitgeteilt werden, für welche diese kein Organ des Erkennens besitzt. In diesem formalen Sinne ist Offenbarung ein Grundbegriff der Erkenntnislehre und ein Grundbegriff jeder echten menschlichen Kultur. Er stellt sich mit strenger Notwendigkeit ein, sofern Sachkunde und darauf beruhende Kompetenz in der sozialen Verteilung der Wahrheitserkenntnis und der Werterkenntnis entscheiden soll und nicht das Prinzip, ob das Behauptete einer »allgemeinen Anlage« entspricht.

Anders freilich, wenn das Ressentiment den Gegenstandsgedanken in den der »Allgemeingültigkeit«, der Anerkennbarkeit durch einen jeden verfälscht! Dann muß natürlich alles in dem Maße als »subjektive Einbildung« gelten, was nicht »mitteilbar« ist oder nur in einem beschränkten Maße; oder nur auf Grund bestimmter Lebensarten; was nicht »nachprüfbar« ist, was nicht den Sinnen und dem Verstande des jeweilig Blödesten klar zu machen ist! So gilt natürlich dann jenem modernen Wahne schon die Tatsache der Differenzen der Werte, der sittlichen und ästhetischen, der religiösen Systeme, der Rechtssysteme usw. für einen genügenden Beweis, daß sie nicht in den Sachen gegründet seien, sondern nur in menschlichen subjektiven, wechselnden Bedürfnissen — natürlich immer nur nach jenem schönen Kriterium, das Herdenkonvention über Wahrheit und Gutes setzt und selbst aus Ressentiment gegen das für die bloße Herde Unerreichbare entstanden, ja nur eine seiner logischen Formulierungen ist. Die Ausschaltung der »Offenbarung« aus den konstitutiven Erkenntnisarten, die unabhängig von Sinneserfahrung und Vernunft bestehen, ist nur eine Leistung des »Ressentiment«, das »allgemeine menschliche Erkennbarkeit« zum Maße des Wahren und Bestehenden machen will.

3. Erhebung des Nützlichkeitswertes über Lebenswert überhaupt.

Der auf Ressentiment beruhende Sklavenaufstand in der Moral der neueren Zeit gibt sich nun aber vor allem kund darin, daß in steigendem Maße die letzten materialen Wesenswerte — auf die sich alle Werte zurückführen lassen — selbst und nicht nur die Menschen, die sie nach Stand, Arbeit, Beruf zu verwirklichen haben, in eine Vorzugsordnung gelangt sind, die ihrer wahren Rangordnung nicht nur nicht entspricht, sondern sie umkehrt und geradezu auf den Kopf stellt.

Dieser Tatbestand gibt sich nicht nur kund in den eigentlich moralischen Wertungen der Neuzeit, sondern auch in deren natürlich theoretischen Weltanschauung und Wissenschaft. Dies hat zur Folge, daß die Moral der neueren Zeit sich auf die gleichzeitige »Wissenschaft« ohne Widerspruch berufen kann, ja sogar durch deren Tatsachen und Theorien gedeckt ist und — in den Grenzen dieses Wissensideals — sogar bewiesen werden kann — wenn auch leider — das »Wissensideal« selbst auf Ressentimentwertung beruht! — So stützt eine Theorie eine Praxis, die selbst schon Ursprung dieser Theorie war.

Wir beginnen mit der moral-praktischen Seite dieses im Grunde einheitlichen konkreten Gesamtvorganges.

Unter den Wesenswerten gibt es zwei, die zum mittleren Wertbereich gehören und von denen der eine dem anderen evident vorzuziehen ist: das ist der vitale Wert und der Wert der Nützlichkeit. Wir können auch sagen: der Wert der Erhaltung und der Entfaltung; der Wert der Anpassung und der Wert der Eroberung; der Wert des Werkzeuges und der Wert des Organes.

Dieser Vorzug liegt im Wesen der beiden Werte selbst. Die Werte der ersten Reihe sind durch jene der zweiten Reihe so fundiert, daß sie nur erlebbar sind, wenn die anderen in irgend einem Maße gegeben sind. Ein jeder Nützlichkeitswert ist ein Wert »für« ein Lebewesen. »Nützlich« ist, was die Beziehung einer beherrschbaren Ursache zu einem Wert des sinnlich Angenehmen hat. Das Fühlen eines Angenehmen ist aber bedingt nicht nur durch die Natur eines Geistes überhaupt, sondern nur eines solchen, der durch irgend eine bestimmte Form und Organisation des Lebens sich hindurch

betätigt, die ihrerseits — als Ganzes — einen bestimmten Lebenswert repräsentiert. Dieser selbst läßt sich nicht auf den Wert des Angenehmen zurückführen, da auch Handlungen und Dinge, die Lebenswerte zu vermindern geeignet sind, »angenehm« sein können[1]. Während sich das Dasein von Lebenswerten ohne Angenehmes sehr wohl denken läßt, ist das Gegenteil nicht der Fall. Der Vorzugswert des Angenehmen vor dem Unangenehmen steht wohl evident fest. Aber der Wert der angenehmen Dinge selbst richtet sich darnach, ob diese zugleich Lebenswerte zu steigern geeignet sind oder nicht. Ein Angenehmes, das zugleich lebenshemmend ist, ist daher schlecht. Der Wert angenehmer Dinge usw. richtet sich also — unabhängig vom Grade ihrer Annehmlichkeit — danach, ob und welchen Wert die Lebewesen als solche haben, die diese Dinge als angenehm fühlen. Das für ein vital wertvolleres Wesen Angenehme ist daher dem für ein vital weniger wertvolles Wesen Angenehmen vorzuziehen. Jede Art des niedergehenden Lebens bekundet sich darin, daß als angenehm solche Dinge und Handlungen gefühlt werden, die einen Fortschritt im Niedergang herbeizuführen geeignet sind, auf den dieses Leben — unabhängig vom bewußten Streben — hintendiert. Die Perversion des Fühlens — so daß als angenehm erscheint, was normal unangenehm ist — ist eine Folge des Fühlens, daß das Leben niedergeht. Aus diesem Grunde dürfen die Werte des Angenehmen resp. die sie tragenden Dinge, Verhältnisse (z. B. Besitz) als Quelle der Annehmlichkeit nicht an alle Menschen gleich verteilt werden — nach Gerechtigkeit — sondern so, daß sie gemäß ihrem Lebenswert einen wechselnd großen Anspruch darauf haben. Jede »gleiche« Verteilung der Annehmlichkeitswerte (und jede Tendenz dazu) würde also die Träger der höheren Lebenswerte ungerecht schädigen; und darum »schlecht« sein; denn sie würde das Leben als solches schädigen. Sie würde eine steigende Tendenz zur Perversion des sinnlichen Fühlens setzen und machen, daß immer mehr Dinge und Handlungen, die wesenhaft lebensschädlich sind als angenehm geschätzt würden.

Ist das Nützliche dadurch, daß es die Beziehung auf das Ange-

---

[1] Ich unterlasse hier die gesamte oft beschriebene Tatsachenfülle anzuführen, die die Disproportionalität zwischen Lebensförderndem und der sinnlichen Lust am Angenehmen aufweist: das gesamte Thema: Süße Gifte und bittere Arzneien.

nehme hat, wie dieses selbst in seinem Vorzugswert von dem Werte des Vitalen abhängig, so ist es dies aber auch dadurch, daß nützlich nicht jede Ursache zum Angenehmen ist, sondern nur die beherrschbare Ursache. Diese Herrschaft kann aber nur durch das Lebewesen ausgeübt werden. Das Maß seiner Herrschaft ist auch ein Teilmaß der Nützlichkeit der Ursachen für das Angenehme. Wo also prinzipiell die auf Herstellung von Ursachen (Mitteln) für Angenehmes gerichtete Tätigkeit in den Dienst dieser Mittel tritt, so, daß Maß und Art dieser Tätigkeit unabhängig wird von der schließlichen Beherrschbarkeit der Mittel (für irgend welche vital wertvollen Zwecke), da wird diese Tätigkeit selbst »schlecht« und das gesamte System, das sie ausmacht, ein Ausdruck niedergehenden Lebens. Denn es ist ein Folgesatz des an die Spitze gestellten Vorzugsgesetzes, daß jede Vermehrung von Ursachen für das Angenehme schlecht ist, wenn diese Ursachen nicht mehr vital beherrschbar sind und wenn sie nicht nach dem Maße ihrer Beherrschbarkeit durch ihre Besitzer verteilt werden.

Zusammengefaßt: Leben soll nur in dem Maße Nützliches hervorbringen und Angenehmes genießen, als es selbst in der Reihe vitaler Werte höher steht und die nützlichen Dinge beherrschen kann.

Nicht nur in einer, sondern in einer ganzen Anzahl von Beziehungen ist aber in der modernen Moral diese Rangordnung der Werte umgestürzt und in ihr Gegenteil verkehrt worden[1].

a) Nützliches und Angenehmes.

Alles, was da mit Sinn »nützlich« genannt werden kann, ist es nur als Mittel zu einem Angenehmen. Das Angenehme ist der Grundwert, das Nützliche der abgeleitete Wert. Der Sinn jeder Nützlichkeitszivilisation oder dieser soweit, als sie Nützliches hervorbringt, ist der Genuß angenehmer Dinge. Der endgültige Wert nützlicher Dinge richtet sich daher auch nach dem Maße der Genußfähigkeit ihrer Besitzer. Verringert die Arbeit zur Hervorbringung dieser

[1] Eine Reduktion des heute in Europa geltenden Strafrechts auf die Rangordnung der Rechtsgüter, die bei seinen Gesetzen vorausgesetzt sind, würde zeigen, daß überall die vitalen Werte den Nützlichkeitswerten in dieser Rangordnung untergeordnet sind und auf der Schädigung der letzteren härtere Strafe liegt als auf der Schädigung der ersteren. Man betrachte z. B. nur das Verhältnis der Körperverletzung zum Diebstahl.

Dinge die Genußfähigkeit, so verlohnt sie sich nicht. Man kann und muß den Genuß höheren Werten unterordnen: ihn dem Nützlichen unterzuordnen, ist eine Absurdität: denn das heißt den Zweck dem Mittel unterordnen.

Gleichwohl ist es eine Vorzugsregel der modernen Moral, nützliche Arbeit sei besser als der Genuß des Angenehmen.

Hierin bekundet sich aber ein spezifisch moderner Asketismus, der dem Mittelalter und der Antike gleichmäßig fremd war, und dessen treibende Mächte ein sehr wesentlicher Bestandteil der inneren Kräfte sind, die zur Ausbildung des modernen Kapitalismus führten[1]. Er stellt in gewissem Sinne das gerade Gegenteil einer anderen asketischen Lebensform dar, eben jener evangelischen, die gerade eine Steigerung der Lebensfunktionen und darunter auch eine Steigerung der Genußfähigkeit zum Ziele hatte.

Der moderne Asketismus bekundet sich darin, daß der Genuß des Angenehmen, auf das alles Nützliche bezogen ist, eine fortwährende Verschiebung erfährt — soweit, daß schließlich das Angenehme dem Nützlichen untergeordnet wird. Auch hier ist das Ressentiment gegen die höhere Genußfähigkeit und Genußkunst, der Haß und Neid gegen das reichere Leben, das immer auch eine reichere Genußfähigkeit ist, das treibende Motiv des modernen Arbeits- und Nützlichkeitsmenschen. So wertet er das Angenehme und seinen Genuß gegenüber dem Nützlichen — der bloßen Anweisung auf ein Angenehmes — zu einem »Schlechten« um. Ein unendlich komplizierter Mechanismus zur Erzeugung angenehmer Dinge wird hergestellt und eine

---

[1] Daß der spezifisch moderne Arbeitstrieb (der schrankenlose durch keinen Bedarf eingegrenzte Erwerbstrieb ist erst seine Folge) durchaus nicht die Folge einer welt- und lebensbejahenden Denk- und Gefühlsart ist (wie sie etwa innerhalb der italienischen Renaissance bestand), sondern vor allem auf dem Boden des finsteren, genußfeindlichen Calvinismus erwachsen ist, der der Arbeit ein transzendentes und darum nie erreichbares Ziel setzt (»Arbeiten zur Ehre Gottes«) und gleichzeitig den Gläubigen durch die Arbeit über die Ungewißheit und den Zweifel narkotisiert, berufen oder auserwählt zu sein, haben die Arbeiten von Max Weber und Ernst Troeltsch über die Herkunft des modernen Kapitalismus aus dem Calvinismus schön gezeigt.

Daß auch der »jüdische Geist«, den Sombart als eine Hauptursache für das Werden der kapitalistischen sozialen Daseinsform ansieht als ältester Erbpächter des Ressentiment, dabei eine große Rolle spielte, entspricht durchaus unserer These.

nie ruhende Arbeit hat ihn zu bedienen — ohne jede Hinsicht auf den schließlichen Genuß dieser angenehmen Dinge. Und da jene Arbeit im Dienste des Nützlichen als schrankenloser Trieb psychologisch schon aus einer geringeren Genußfähigkeit erwachsen ist und außerdem die noch vorhandene Fähigkeit in ihr verzehrt wird, so vermögen diejenigen, die am meisten nützliche Arbeit tun und hierdurch sich der äußeren Mittel zum Genusse bemächtigen, am wenigsten zu genießen; wogegen die lebensreicheren Gruppen, die eben ihr Wille zum Genusse mit der Arbeit der anderen nicht konkurrieren läßt, immer mehr die Mittel entbehren, die noch zu ihrer Genußfähigkeit hinzukommen müssen, um wirklichen Genuß zu erzeugen. Hierdurch erhält die moderne Zivilisation die Tendenz, die endlose Anhäufung angenehmer Dinge, die sie erzeugt, doch niemanden zugute kommen zu lassen.

Mit derselben Heftigkeit, als angenehme Dinge erzeugt und immer neu erzeugt werden und in dieser Tätigkeit immer mehr Ernst und Energie aufgeboten wird — auch Opfer an Lebenskraft — mit derselben Heftigkeit wird der Genuß dieser so mühselig hergestellten Dinge als schlecht verworfen. Dies gibt der modernen Zivilisation einen spezifisch »komischen« und »grotesken« Anstrich.

Die alte Askese machte sich das Ideal, den maximalen Genuß des Angenehmen mit einem Mindestmaß angenehmer Dinge und erst recht nützlicher Dinge zu erreichen. Die Fähigkeit, auch aus den einfachsten überall zugänglichen Dingen, der Natur usw., den höchsten Genuß zu ziehen, sollte gesteigert werden — und darum wurde freiwillige Armut, Gehorsam, Keuschheit, Kontemplation der Welt und der göttlichen Dinge geboten; damit mit einem geringeren Maße angenehmer und besonders nützlicher Dinge — »Annehmlichkeitsmechanismen« — dieselben Grade des Genusses erzielt würden, als sie schwächeres Leben nur mit einem größeren Maße erreichen kann. Wie das nützliche Ding hier nur als ein Hilfsmittel des Genusses gilt, so ist auch derjenige von der größten Genußfähigkeit, der mit dem kleinsten Maße angenehmer Dinge dasselbe genießen kann wie ein anderer mit dem größten Maße. Ob sie es nun wollte oder nicht: die alte Askese steigerte die Genußfähigkeit und damit auch das Leben[1].

[1] In feinsinnigster Weise hat Bischof KEPLER in seinem Buche »Mehr Freude«

Die moderne Askese aber bildete ein Ideal aus, das das gerade Gegenteil des alten ist: das Ideal des Minimums von Genuß bei einem Maximalmaß angenehmer und nützlicher Dinge! Darum sehen wir denn auch, daß da, wo die Arbeit die größten Dimensionen angenommen hat (wie z. B. in Berlin, in den norddeutschen Großstädten überhaupt) die Fähigkeit und Kunst des Genießens den denkbar niedrigsten Grad erreicht hat. Die Fülle der angenehmen Reize ertötet hier geradezu die Funktion des Genießens, und je bunter, lustiger, geräuschvoller, reizvoller die Umwelt wird, desto freudloser sieht es gemeinhin in den Menschen aus.

b) Nützlichkeitswert und Lebenswert im besonderen.

Die tiefste Verkehrung der Wertrangordnung, welche die moderne Moral in sich trägt, ist aber die in ihrer Entfaltung immer mehr steigende, mit dem Siege des industriellen und kaufmännischen Geistes über den militärischen und theologisch-metaphysischen immer tiefer bis in die konkretesten Wertschätzungen eindringende Unterordnung der Lebenswerte unter die Nutzwerte. Oder wie wir in Kürze sagen wollen, indem wir die Qualitäten, die den Wert des Lebens in lebendigen Organismen ausmachen, in dem Begriffe »edel« zusammenfassen: des »Edlen« über das »Nützliche«. Der neue Aufbau der Gesellschaft, der sich zuerst durch das Vordringen des Bürgertums seit dem 12. Jahrhundert, dann durch die Emanzipation des dritten Standes in der französischen Revolution und in der hierauf beruhenden demokratischen Bewegung ergab, ist nur die äußere Darstellung jener Werteverschiebung, die ihrerseits wieder in dem Ausbruch des durch die Zeiten der vorwiegend autoritativen Lebenslenkung aufgehäuften Ressentiment, durch die Verbreitung und den Sieg seiner Werte ihren Grund hat. Indem die Kaufleute und die Träger der Industrie zur Herrschaft in den Staaten kommen, und ihr

---

diesen Gegensatz zur Darstellung gebracht. Er gibt auf die Frage: »Wie bringe ich es zu mehr Freude?« die scheinbar tautologische, faktisch aber sehr tiefsinnige Antwort: »Freue dich«. Darin ist eben gesehen, daß die Funktion des Sichfreuens, des Genießens usw. etwas von den sinnlichen Quanten des Angenehmen und Unangenehmen und der ihnen entsprechenden Reize ganz Unabhängiges ist und darum auch einer besonderen Kultur und Bildung unterworfen werden kann, die durch Herstellung und Aufsuchung neuer Reizmittel nicht nur nicht gefördert, sondern in ihr Gegenteil verkehrt wird.

Wesen und Urteil, ihr Geschmack und ihre Neigungen zu den auswählenden Faktoren auch der geistigen Kulturproduktion wurden; ihre sich durch ihre Tätigkeit mit Notwendigkeit einstellenden Symbole und Bilder vom Grunde der Dinge die älteren religiösen Symbolbildungen überwanden, wurde allerorts auch ihre Art des Wertens diejenige, welche die »Moral« überhaupt gestaltete.

Auch für diesen großen Vorgang aber ist Ressentiment eine wesentliche Ursache. Doch lassen wir den Beweis dafür zunächst dahingestellt sein.

Die Verkehrung der Wertschätzung äußert sich vor allem darin, daß die Berufswerte des Kaufmanns und des Gewerbetreibenden, die Werte der Eigenschaften, durch die dieser Typus Homo reüssiert und Geschäfte macht, zu allgemeingültigen moralischen Werten, ja zu den höchsten unter diesen erhoben werden. Klugheit, Anpassungsfähigkeit, kalkulierender Verstand, die Bedingungen von Sicherheit des Lebens und allseitigen ungehemmten Verkehrs, resp. Eigenschaften, die diesen Bedingungen Gewähr leisten, Berechenbarkeit aller Verhältnisse, Stetigkeit in der Arbeit und Fleiß, Sparsamkeit und Genauigkeit in der Einhaltung und Schließung der Verträge: das werden jetzt die Kardinaltugenden, denen Mut, Tapferkeit, Opferfähigkeit, Freude am Wagnis, Edelsinn, Lebenskraft, Eroberungssinn, gleichgültige Behandlung der wirtschaftlichen Güter, Heimatliebe und Familien-, Stammes-, Fürstentreue, Kraft zu herrschen und zu regieren, Stolz usw. untergeordnet werden. Aber noch tiefer greift die Umbildung in den Begriffen, wenn sie auch mit denselben Namen genannt werden. Von der »Menschenliebe« wurde das gezeigt. Aber auch die Worte »Gerechtigkeit«, »Selbstbeherrschung«, »Treue«, »Wahrhaftigkeit« z. B. gewinnen einen neuen Sinn. Die ältere Idee von Gerechtigkeit war, daß Recht nur geschähe, wo Gleiches Gleichen und nur sofern sie gleich seien, widerfahre nach dem Satze: »Si duo idem faciunt, non est idem«; daß darum auch nur Gleiche über Gleiche gerecht richten könnten. Der moderne Begriff der Gerechtigkeit aber, der mit der neuen Idee von der Gleichheit der Menschen zusammentrifft, macht jede Gesetzgebung für eine bestimmte Gruppe schon zur »ungerechten Ausnahmegesetzgebung« und fordert generell gleiche Behandlung, gleiche Zuwendung von Nutzen und Schaden, Gütern und Übeln den Menschen gegenüber unter denselben

äußeren Umständen — ganz abgesehen von der Verschiedenheit ihrer Natur und Anlage. Vermöge seiner wird mit dem Prinzip, daß nur Gleiche Gleiche richten sollen, immer mehr aufgeräumt. — »Selbstbeherrschung« hatte den Sinn, daß sich in ihr zuerst die Souveränität der geistigen Person über das Chaos der sinnlichen Antriebe bekunde, der ritterliche Herrschaftswille über die »Neigungen«, das stolze Kraftgefühl, mit ihnen »fertig« zu werden — gleichgültig, was dabei für Förderung der eigenen Nützlichkeitszwecke herauskommt. Nun aber wird sie ein bloßes Mittel, seine Geschäfte glücklich zu führen und womöglich den Konkurrenten aus dem Feld zu schlagen; und wo dieser Zweck nicht vorhanden ist, da wird sie auch nicht positiv gewertet. — »Treue« war die natürliche Fortdauer und Kontinuität einer Liebesgesinnung, deren Träger alle Zumutung bindender »Versprechungen« und einzugehender »Verträge« als eine Beleidigung empfand, da ja hierdurch diese natürliche Fortdauer in Frage gestellt und eine künstliche Garantie dafür gefordert wurde. Jetzt aber wird »Treue« die bloße Disposition zur praktischen Einhaltung von Versprechungen und Verträgen. — »Wahrhaftigkeit war vor allem gewertet als Mut des Bekenntnisses und als das Gegenteil von Unterwürfigkeit gegen fremde Wertschätzungen und Interessen, denen sich der Lügner wenigstens momentan unterwirft; jetzt gewinnt sie immer den Sinn, daß man nichts tun und denken soll, was man vor dem Forum der gesellschaftlichen Moral und der öffentlichen Meinung nicht auch sagen kann!

Nur als Beispiele nenne ich Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung, Treue, Wahrhaftigkeit. Eine analoge Umbildung vollzieht sich aber bei den Namen aller Arten von Tüchtigkeiten. Auch wo die wertvollen Eigenschaften scheinbar dieselben bleiben, ist doch das mit den alten Worten Gemeinte ein ganz Neues.

Eine analoge Umbildung vollzieht sich aber auch auf der Seite der Rangordnung der Güter.

Das Leben selbst eines Individuums, einer Familie, eines Stammes, eines Volkes, seine pure Existenz soll sich erst rechtfertigen durch den Nutzen, den es für eine weitere Gemeinschaft abwirft. Nicht sein bloßes Dasein als Träger höherer Werte, als sie durch Nutzen repräsentiert werden, genügt; dieses Dasein selbst soll erst »verdient« werden. Ein Recht auf Existenz und Leben, das die ältere

Moral unter die »Naturrechte« aufnahm, wird theoretisch wie praktisch geleugnet. Vielmehr gilt: wer sich dem Mechanismus der Nützlichkeitszivilisation nicht anpassen kann und ihrem jeweiligen Bedarf an menschlicher Betätigung, der soll zugrunde gehen, welche vitalen Werte er auch sonst repräsentiere. Die Vorstellung: daß Leben schon in seiner zwecklosen Ausdrucksbetätigung und deren Formen, in seinem bloßen »Atmen« und den ihm eigenen inneren Prozessen eine in sich ruhende Wertfülle darstelle, der alle Nutzhandlungen zu dienen bestimmt sind, die durch alle Mechanismen nur freier sich vollziehen sollen, — daß es sozusagen der eingeborene Herr und König sei der toten Welt, nicht erst erhoben kraft der durch Anpassung an die tote Welt zufließenden Vorteile und der ihm zu Gebote stehenden Fähigkeiten, Nutzen zu schaffen — weicht in Anschauung und Gefühl der anderen: daß der pure Ausdruck des Lebens nur ein Ballast und schlechter Luxus sei, eine Art Atavismus früherer nützlicher Fähigkeiten, sich zu bewegen und zu handeln.

Dieser Grundidee gemäß verliert sich nun auch in Theorie und Praxis jeder Sinn für eine Behandlung des Lebens — als Selbstwert; darum auch für eine Lebenstechnik, sei es für eine Technik der Fortpflanzung, sei es für eine soziale und individuelle Technik der Steigerung der Lebenskräfte, wie sie fast alle älteren Zivilisationen besaßen, in ihren Kasten zur Selektion der Besten, der Steigerung der physischen, der intellektuellen und moralischen Erbwerte; durch eine feste, wie automatisch wirkende Verteilungsordnung der Kulturgüter; durch alle Formen der Askese und Übung, des Kampfspieles, der ritterlichen Übung. Ob wir auf die Kastenordnung und Askese Indiens blicken oder auf die griechische ständische Ordnung, auf Rennbahn, Spiele und Gymnasium oder auf die Standesordnung des Mittelalters, seine Askese, seine ritterlichen Spiele und Turniere; ob auf die Ausbildung eines japanischen Samurai, ob auf die chinesische Standesordnung und deren Erziehungsart — überall gewahren wir diese Idee wirksam: daß die tote maschinelle Technik der vitalen Technik nachzusetzen sei; daß Leben schon an sich selbst als Fülle der Kräfte eine Bildung verdiene — ganz jenseits jedes Wozu und Wofür im Sinne einer Berufsarbeit! Erst die moderne Zivilisation entbehrt einer solchen vitalen Technik nicht nur praktisch, sondern hat schon die pure Idee einer solchen verloren! Um bessere Ge-

schäfte machen zu können, um die Kräfte, die hierzu nötig sind, völlig frei zu machen, wird auch noch der letzte Rest einer Standesordnung der Gemeinschaft als einer sinnvollen Selektion der Besten, als Abbild der in aller lebendigen Natur waltenden Aristokratie über den Haufen geworfen und die Gesellschaft atomisiert. An die Stelle des »Standes«, ein Begriff, in dem edles Blut und Tradition die Gruppeneinheit bestimmt, tritt die bloße »Klasse«, die durch Besitz und gewisse äußere Modesitten und sog. »Bildung« geeinte Gruppe. Alle Art von Ausbildung des Leibes und seiner Kräfte ist nur als Erholung von der Arbeit oder als Kräftesammlung zu neuer Nutzarbeit — nicht aber als pures Spiel der vitalen Kraftbetätigung von Wert. Für die Übung der Lebensfunktionen um des Lebens willen (auch des Denkens um des Denkens willen wie in der Dialektik der Alten) — nicht um der Arbeit willen —, für jede Art physischer und geistiger Askese, zweckmäßige Verteilung der traditionellen Bildungsmittel und erworbenen geistigen Schätze, geht jeder Ersatz verloren. Alles regiert hier der mechanische Zufall. Das ist nur »Spaß«, und der »eigentliche Ernst« gehört ganz den Geschäften und der Arbeit an. Auch der moderne »Sport« ist nur Erholung von der Arbeit, nicht Ausdruck freier Lebendigkeit, dem die Arbeit zu dienen bestimmt wäre. Die biologische Theorie aber apologetisiert diese primäre Variation der Werterangordnung[1].

Das geschieht dadurch, daß »Leben« überhaupt kein Urphänomen mehr sein soll, sondern nur ein Komplex mechanischer und seelischer Prozesse. In der mechanistischen Lebensauffassung wird das lebendige Wesen selbst unter dem Bilde einer »Maschine« erfaßt, seine »Organisation« als eine Summe von nützlichen Werkzeugen, die nur graduell von den künstlich hergestellten verschieden sind. Wäre dies richtig, so könnte auch dem Leben kein selbständiger Wert mehr zukommen, der von den Nutzwerten verschieden ist, d. h. der Summe der Nutzwerte dieser »Organe«; und auch die Idee einer selbständigen Lebenstechnik ist dann sinnlos, die von der mechanischen Technik prinzipiell verschieden wäre, ja Ausbildung entgegengesetzter Fähigkeiten forderte. Damit einher geht die sich in der modernen Biologie bis zur Selbstverständlichkeit durchsetzende

[1] Die sich in der modernen Biologie durchdringende mechanische Lebensauffassung ist nicht die Ursache, sondern die Folge dieser Werteverschiebung.

Ansicht, daß auch alle Äußerungen, Bewegungen, Handlungen des Lebewesens nur soweit sich ausbilden und die ihnen dienenden Organe und Innervationsmechanismen ihrer sich fortpflanzen, als sie »nützlich« sind, d. h. für die Erhaltung der körperlichen Maschine einen gewissen Wert haben. Auch die Probierbewegungen, aus denen sich — vorurteilslos angesehen — erst die erfolgreichen nützlichen Bewegungen als kleine Auswahl herausbilden, die Ausdrucksbewegungen, die ohne auf Zwecke (objektiv) bezogen zu sein, die Fülle oder die Armut des Lebens einfach »ausdrücken«; die »Instinktbewegungen«, die über die Erhaltung des Individuums hinaus ursprünglich der Gattung dienen; die spielerischen Äußerungen der puren Lebensmacht werden durch die Theorie auf »Nutzbewegungen« zurückgeführt, sei es auf solche, die es einmal waren und nun ihren nützlichen Charakter verloren haben, sei es auf solche, deren Nutzen noch nicht wissenschaftlich durchsichtig ist, sei es auf keimartige Anfänge solcher Bewegungen.

Diese Anschauung der Biologie — deren grundsätzliche Verfehltheit hier nicht nachgewiesen werden kann — setzt nun aber die Theorie auch bei der Frage der Entstehung der Zivilisation und Kultur fort. Auch hier sollen es überall Nützlichkeitsmotive sein, welche zur Werkzeugsbildung, zur Wissenschaft, zur Entstehung der Sprache, zur Ausbildung der Religion, der Kunst geführt haben.

So schließt sich die Lebenspraxis mit der Theorie eng zusammen, und diese scheint jene zu rechtfertigen, während in Wirklichkeit auch schon die Theorie durch jene Werteverschiebung bestimmt ist.

Vier Grundmerkmale hat jene Auffassung des Lebens, die besonders in England nicht als der Ursprung der utilitaristischen und mechanistischen Philosophie seit Bacon, sondern als ein Ableger dieser herrschend geworden ist und sich die Kulturwelt erobert hat.

1. Sie sieht jedes Lebensganze (sei es Individuum, Organ, Art, Gattung usw.) als eine Summe von Teilen an, die erst in ihrem Zusammenwirken den Lebensprozeß erzeugen, das Individuum z. B. als »Zellenstaat«.

2. Sie bringt das »Organ« von vornherein unter das Bild des »Werkzeugs«, das aus Totem gebildet wird und allein ursprünglich »nützlich« heißt, und sieht daher in der technischen Werkzeugsbildung eine unmittelbare Fortsetzung des organschaffenden Prozesses.

3. Sie führt alle »Entwicklungs- und Wachstumserscheinungen« auf Tendenzen der »Erhaltung« zurück, so daß diese zu Epiphänomenen von Erhaltungsprozessen bzw. Anpassungen an die Umgebung werden. Sie führt alle Tendenzen, in denen sich das Individuum für die gleichzeitige lebende Art hinzugeben, sowie alle, in denen es sich der folgenden Generation aufzuopfern scheint, auf solche Tendenzen zurück, durch die sich das Individuum oder die größte Summe von Individuen im Dasein erhält; d. h. mit anderen Worten: sie hält die Prozesse der Zeugung für Tätigkeiten des Individuums und die hierzu nötigen Stoffe und Kräfte für Teile, bzw. Teilfunktionen der Individualfunktionen.

4. Sie bringt »Leben« und »Organismus« in das Verhältnis, wonach der Organismus nicht Ort und Träger der durch eine selbständige einheitliche Kraft hervorzurufenden Lebenserscheinungen sei, sondern »Leben« eine inhärente Komplexionseigenschaft und zwar der den Organismus zusammensetzenden Stoffe und Kräfte, die mit der Komplexion dieser verschwindet.

Nur aus diesen Prinzipien läßt sich auch die Wertgebung verstehen, die als das herrschende Ethos des Industrialismus anzusehen ist: der Vorzug der Nützlichkeitswerte und der Werkzeugswerte über die Lebenswerte und Organwerte, der sich bis in die kleinsten konkreten Wertgebungen hinein zeigt und der seine Wurzel im Ressentiment hat: im Ressentiment der Lebensuntüchtigeren gegen die Tüchtigeren, der partiell Toten über die Lebendigen. Die gemeinsame Wurzel all dieser Prinzipien ist aber überall dieselbe: die Auffassung der Lebensprozesse unter Bildern und Kategorien, die allesamt aus der Art und Weise entnommen sind, wie der Mensch als ein Typus, der sich in seiner Entwicklung fixiert hat und sich als Lebewesen nicht mehr weiter entwickeln kann, toten Stoff bearbeitet, d. h. als ein Hineinsehen der menschlichen Nützlichkeitszivilisation in die natürliche Lebewelt, als eine Abart des »Anthropomorphismus«; nämlich als Anthropomorphismus des menschlichen »Verstandes«, der selbst nur eine der Lebensfunktionen darstellt, nämlich die Lebensfunktion einer stabil gewordenen Art! Das Universum wird so, wie es diesem Verstande »begreifbar« ist, wie es als Schloß zu diesem Schlüssel erscheint, d. h. als »mechanisches« Universum, dem Gesamtleben als sein »Milieu« zugrunde gelegt.

Es werden damit alle Verschiedenheiten der Organisationen nicht als ebenso verschiedene milieubildende Faktoren aufgefaßt, sondern als bloß graduell verschiedene Anpassungen an die — menschliche — Umgebung; die verschiedenen Formen des Bewußtseins aber, die Formen von Pflanze, Tier, Mensch als bloße Stufen und Vorstufen zum »Verstand« des Menschen. Die Unterwerfung der Lebenserscheinungen unter die Prinzipe der Mechanik ist nur der letzte wissenschaftliche Ausdruck dieses Verfahrens. Denn diese stellen nicht den reinen Verstand oder den Inbegriff der »Vernunft« dar, sondern diesen im Dienste der menschlichen Werkzeugsbildung[1]. Der Rationalismus jeder Art, der die mechanischen Prinzipe für eine reine Vernunftgesetzgebung hält und ihr Korrelat, das mechanisch reduzierte Universum, für die alle Lebewesen umschließende »Welt«, entpuppt sich faktisch als »Anthropomorphismus«. Tatsächlich ist das mechanische Universum nur der reinste und vollkommenste Ausdruck der Selektionsprinzipien, nach denen der Mensch die Phänomene zur Einheit seines Milieus verarbeitet, d. h. der Ausdruck einer gattungsmäßigen Vorliebe für bewegbare feste Dinge, die das eigentliche Apriori des Menschen darstellt. Faktisch ist das mechanische Universum nur ein kleiner Teil »u« des Universums »u«, das das Korrelat der gesamten Lebewelt ist, die wiederum nur ein kleiner Teil des Universums »U« ist als das Korrelat der geistigen Allpersönlichkeit. Es ist »u« nur die »menschliche Arbeitswelt«.

Hier kommt es nun darauf an, den Gehalt der genannten Prinzipien nach ihren Folgen für die Wertgebung zu betrachten und zu zeigen, daß — wenn sie falsch sind — dieser Irrtum selbst wieder auf Ressentiment als der seelischen Quelle dieser Irrung beruht.

Zu 1. Lebewesen eine Summe von Teilen.

Ist diese Vorstellung prinzipiell richtig, so ist die Folge, daß die Einheiten des Lebens, die wir vorfinden, Individuum, Organ, Gewebe,

[1] Ungemein viel Richtiges hat in diesen Fragen H. BERGSON in seinem Buche: »L'évolution créatrice« gesehen. Nur glauben wir zeigen zu können, daß er in seiner Ableitung des Verstandes den Fehler macht, die Prinzipien reiner Logik und die Prinzipien der in der mechanistischen Physik zur Anwendung kommenden Logik nicht zu scheiden. S. hierzu meine demnächst erscheinende Schrift: »Arbeit und Erkenntnis«.

Zelle, Art, Gattung, Varietät usw., also sowohl die intraindividuellen Einheiten als die supraindividuellen (sowohl die abstrakten als die konkreten z. B. Volk zu Mensch, Ameisenhaufe zu Ameise) nur zufällige Aggregate darstellen. Ihre Einheit ist eine durch physikalisch chemische Kräfte gewirkte und abgesehen hiervon nur eine subjektive Zusammenfassung im Bewußtsein. Wir müßten auf das bewußte Ich rekurrieren, um diese Zellenverbindung zur Einheit eines Wesens zu machen. Das Bild, das sich ergibt, ist das eines ungeheuren streng kontinuierlich zusammenhängenden Systems von Bewegungen (von meiner Lunge und Gehirn bis zu Sonne und Fixsternen reichend), deren organische Einheit erst dadurch bestimmt ist, daß sich ein intelligentes Ich eines Teilsystems dieser Bewegungen bedient. Wo ein solches nicht zu finden, da haben wir nur komplizierte Bewegungsprozesse, in die wir subjektiv eine Kraft einfühlen! Denkende Punkte in einem ungeheuren Maschinengetriebe!

Schon aus diesem sonderbaren Bilde ist alles, was nur Leben und Lebenswert heißt, ausgeschaltet. Diese Welt ist eine Summe von Logikern, die in einem ungeheuren Maschinenhaus stehen — blutlos, trieblos — ohne Liebe und Haß. Es ist das riesige Symbol, die Karrikatur des modernen Menschen.

Da alle diese Einheiten nur Summen von Teilen sind, so ist auch der Wert des Ganzen abhängig von der Summe der Werte ihrer Teile. Ein gesunder Mensch ist der, der möglichst viele gesunde Zellen hat; ein gesundes Volk, das möglichst viele gesunde Bürger hat usw. Aller Fortschritt wird darauf beruhen, daß in die maximale Zahl von Lebenseinheiten und ihre Existenzmöglichkeit der Zweck aller Betätigung gelegt wird.

Auf den Menschen angewandt schließt dies Prinzip den Demokratismus ohne weiteres ein. Unter Demokratismus verstehe ich das Prinzip, daß das Ziel aller positiven wertvollen Betätigung die Erhaltung einer möglichst großen Zahl von Menschen sei. Es ist also hier vor allem ausgeschlossen, daß eine ursprüngliche Solidarität zwischen den Teilen der Menschheit bestehe, so daß Schicksale des Einzelnen das Ganze mitbetreffen, und daß verschiedene Individuen, Völker, Rassen usw. in verschiedenem Grade und Maße mit dem Ganzen solidarisch sei. Eine »Solidarität« solcher Art wäre ja daran gebunden, daß die Lebenseinheit ein Einfaches sei, sie den Teilen

vorherginge und den Teilen einwohnte, wenn auch in verschiedenem Grade.

Das Summenprinzip steht also im Widerspruche zum Solidaritätsprinzip[1]. Das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft wird nach dieser Grundvorstellung sowohl im Gefühl wie in der Idee ein von demjenigen völlig abweichendes, das unter der Herrschaft des Solidaritätsprinzips stattfindet. Unter der Herrschaft des Solidaritätsprinzips fühlt und weiß jeder die Gemeinschaft als Ganzes sich innewohnend und fühlt sein Blut als Teil des in ihr kreisenden Blutes, seine Werte als Bestandteile der im Geist der Gemeinschaft gegenwärtigen Werte. Mitfühlen und Mitwollen tragen die Gesamtwerte; das Individuum ist ihr Organ und zugleich ihr Repräsentant, und ihre Ehre ist seine Ehre. An Stelle einer solchen realen Einwohnung des Gemeinschaftsganzen in jedem tritt jetzt die Vorstellung, daß die Gemeinschaft ein nur auf Wechselwirkung der Individuen beruhendes Gebilde sei und die Gemeinschaftswerte nur Summen der in den Individuen investierten Werte, die nur durch bewußte Mitteilung und Belehrung bzw. durch bewußte Anerkennung und Vertrag von Glied zu Glied kreisen. Oder einfacher gesagt: an Stelle der »Gemeinschaft« und ihrer Struktur tritt die »Gesellschaft«, die willkürliche, künstliche, auf Versprechen und Vertrag beruhende Menschenverknüpfung[2].

Faktisch ist die »Gesellschaft« so wenig der Oberbegriff zu den »Gemeinschaften«, die durch Blut, Tradition, Geschichtlichkeit des Lebens geeint sind — wie uns dies die »moderne« »Soziologie« zeigen will — daß vielmehr alle »Gesellschaft« nur der Rest, der Abfall ist, der sich bei den inneren Zersetzungsprozessen der Gemeinschaften ergibt! Wo die Einheit des Gemeinschaftslebens nicht mehr durchzudringen und die Einzelnen ihrem Körper als lebendige Organe anzubilden vermag, da entsteht »Gesellschaft«, deren reinste Form daher die völlig unorganisierte Masse ist, die nur durch einen

---

[1] Auf dem biologischen Boden entspricht dem Solidaritätsprinzip die Grundansicht, daß — prinzipiell — jeder Teil einer befruchteten Zelle alles werden kann und für alles eintreten kann, sofern er nicht schon eine bestimmte Aufgabe durch Organbildung gewonnen hat.

[2] Ich gebrauche diese Ausdrücke im Sinne von TÖNNIES »Gemeinschaft und Gesellschaft«.

momentanen Sinnesreiz zur Einheit verbunden ist. Die moderne Moral ist aber wesentlich »Gesellschaftsmoral«, und auch die meisten ihrer Theorien sind auf dieser Grundvorstellung aufgebaut. So insonderheit das Prinzip, daß jeder nur für sich und seine Handlungen Träger von Verantwortlichkeit, Schuld, Verdienst sein könne; alle Arten von »Vertragstheorien«, die Lehre, daß Sprache, Sitte auf Erfindung beruhe, daß das Wissen um fremdes Seelenleben auf Analogieschlüsse mit Selbsterlebtem zurückgehe, daß Sympathie ein der Selbsterhaltungstendenz untergeordnetes und erst aus ihr zu begreifendes Gefühl und Verhalten sei, und noch vieles mehr!

Wieder haben in all diesem die durch die ältere »Gemeinschaft« abgeworfenen und ausgesprengten Glieder, die Parias der alten »Gemeinschaft« durch ihre Grundgefühle und Ideen das allgemeine Bild vom Menschen und den Arten seiner Verbindungen bestimmt. Selbst die Ehe und Familie, die sich zu allen anderen Gemeinschaften wie Mikrokosmos zum Makrokosmos verhalten, in dem alle Elemente eines möglichen Gemeinschaftslebens in ihnen vorgebildet und in verkleinertem Maße gegenwärtig sind, wurde künstlich zu einer Sache des zivilen Vertrages herabgewürdigt.

Wo immer »Gemeinschaft« auf Erden bestand, finden wir, daß den Grundformen des Gemeinschaftslebens ein über alle Interessen und subjektiven Gesinnungen und Absichten der Einzelnen erhabener Wert zugestanden und jede Verletzung dieser »Formen« unangesehen der subjektiven Absicht der Einzelnen, ihrer Glückes- oder Leidenssteigerung mit Strafe oder Ächtung belegt wird. So gilt die Ehe als ein objektiv heiliges Band — wie immer sie hier und dort gestaltet sein mag — das sich vor dem Glück oder Leiden der Gatten, vor ihren Absichten und Gefühlen zueinander nicht erst zu rechtfertigen hat; als eine geheiligte Form, durch die die Einzelnen generationsweise hindurchschreiten, und das durchaus nicht im Dienste ihres Glückes, ihrer Lust steht: als eben das, was z. B. die kirchliche Sprache ein »Sakrament« nennt. Und so kommt überall, wo Gemeinschaft ist, den Formen des Lebens ein Selbstwert zu, der unabhängig ist vom Grade der Schätzung, der Interessen, dem Glück und Leiden der Einzelnen. Diese Wertschätzung löst sich auf in der beginnenden »Gesellschaft«! Wie die moderne Philosophie alle »Formen« in der Natur zu bloß subjektiven Synthesen des Bewußtseins seit Descartes

erklärt und ihnen die objektiv reale Bedeutung abstreitet, so werden ihr auch die »Gemeinschaftsformen« in ihrem Werte abhängig von den Leistungen, die sie für die Glückssumme der Einzelnen haben; sie werden unter dieser Voraussetzung einer beliebigen Veränderung und Reform jederzeit zugänglich, und »Willkür« tritt an die Stelle der Ehrfurcht vor ihnen.

Innerhalb des Staates und der Politik wird aus derselben Konsequenz der Grundanschauung das Majoritätsprinzip das herrschende. Der Staatswille soll den Willen der Majorität, nicht den Willen der durch Geburt und Tradition »Edelsten« darstellen, in dem nach der in Gemeinschaften herrschenden Anschauung der Wille des Gemeinschaftsganzen sich primär kundtut und verrät.

In all dem bekundet sich der Sieg des Ressentiment in der Moral. Niemand wird »als einer und nur als einer« (wie BENTHAM, ein Klassiker der Demokratie fordert) gelten wollen, der sich irgend eines Wertes bewußt ist, in dem er den anderen überlegen ist. Eine solche Forderung kann nur von jenen ausgehen, die sich selbst als die Wertlosesten empfinden und die anderen sich möglichst gleich machen wollen. »Einer« ist man eben immer noch, wenn man sonst gar nichts mehr ist!

Zu 2. Organ und Werkzeug.

Ist der Organismus ein komplizierter Mechanismus nach Art einer Maschine, so dürfen und müssen auch seine Organe als eine Art von Werkzeugen angesehen werden, die nicht ihrem Wesen nach, sondern nur dem Grade der Komplikation nach von den künstlichen Werkzeugen verschieden sind, die der Mensch zu seinem Gebrauch verfertigt. Hand und Messer (oder Axt) sind hiernach nicht wesensverschieden. Ja, man darf dann sagen, daß das Werkzeug im Grunde nur eine »Verlängerung und Erweiterung« darstellt für die natürliche Organisation, und daß durch es Werte derselben Art, Natur und Höhe verwirklicht werden wie durch die Fortbildung der Organisation; und daß es prinzipiell dieselben Gesetze sind, welche die Ausbildung der Werkzeuge und der Organisation beherrschen; daß es dasselbe ist, was dadurch erreicht wird: Anpassung an die Umwelt! Das ist z. B. die Idee, die SPENCERS Biologie und Soziologie beherrscht. Nun ist es aber leicht zu sehen, daß hier ein Bild mit der Sache

selbst verwechselt wird, und dies ganz gleichgültig, ob nun die Bildungsweise der Organe mit Hilfe einer wählenden, ordnenden zweckbewußten Intelligenz zustandekommend oder auf rein mechanischen Prozessen beruhend gedacht wird: in beiden Fällen denkt man sich das Organ aus räumlich wohlbestimmten Teilen zusammengefügt; in beiden Fällen legt man dem Organ nur die Bedeutung eines Mittels bei, den Organismus an eine konstant und geschlossen gedachte Umwelt — die uns in der Chemie und Physik gegebene Umwelt der toten Natur — anzupassen. Beides trifft für das »Organ« nicht zu. Alle Organbildung nach Formbildung, Wachstum, Regeneration etc. hin gesehen, erfolgt nicht so, wie wir es machen würden, hätten wir die unlösbare Aufgabe, eines zu bilden. Das heißt den Prozeß unseres auf Totes eingestellten Begreifens in den tatsächlichen Hergang der Lebensentstehung hineintragen; das ist — »Anthropomorphismus«, angewandt auf das Leben und auch den Menschen (als Teil der Lebewelt) selbst. Es kann hier nicht gezeigt werden, daß das Wesen aller Organbildung nicht auf Aggregation von Teilen einer räumlich und qualitativ bestimmten Mehrheit von Stoffen beruht, sondern auf der bildenden Wirksamkeit eines Agens, das einer nicht räumlichen Mannigfaltigkeit angehörend in den Raum hereinwirkt und die Stoffe — unbeschadet ihrer chemischen und physikalischen Bestimmtheit — ohne Verletzung des Energieprinzips, aber der Richtung des Entropieprinzips entgegen bis in ihre letzten Elemente durchdringt. Auf alle Fälle ist die Organbildung nur zu verstehen, wenn in jedem Organ das Ganze des einheitlichen Lebewesens tätig gedacht wird und — wie schon KANT richtig das Wesen des Organismus bestimmt — nicht nur die »Teile für das Ganze«, sondern auch das »Ganze für die Teile« da ist; und wenn als höchstes Prinzip der Organbildung aller Lebewesen vorausgesetzt wird, daß abgesehen von den Grenzen, die schon gebildete Organe der einheitlichen Lebensaktivität und den in ihrem Wesen gelegenen Richtungen der Aktivität setzen — aus jedem räumlich bestimmten Teil des Keimes jedes beliebige der Organe des ausgebildeten Wesens werden kann[1]. Nach diesem biologischen Prinzip aber ist die Organbildung wesensverschieden von aller Werkzeugsbildung, die ihrer Natur nach nur

[1] Ein gleichbedeutendes Prinzip hat neuerdings OSKAR HERTWIG formuliert in seinen »Beiträgen zur Vererbungslehre«.

dort stattfindet und sich auch nur dort »verlohnt«, wo das Lebensagens kein neues Organ mehr hervorzubringen vermag, d. h. wo eine Art fixiert ist und zu rein vitaler Entfaltung relativ unfähig geworden ist! In zweiter Linie ist aber Organbildung keine »Anpassung« an eine gegeben tote Naturumgebung, sondern derselbe Prozeß, in dem das Organ sich bildet, bestimmt auch Wesen und Struktur des »Milieu« oder der »Natur«, die für eine Art Gegenstand einer Anpassung durch Werkzeuge sein kann. Das Naturmilieu, an das sich der Mensch durch seine Werkzeuge und im großen durch seine gesamte technische Zivilisation angepaßt hat, ist für die Lebenstätigkeit, die in ihm waltet, nicht »gegeben« als das, woran sie sich (passiv) anzupassen hätte; sondern es ist durch die Richtungen ihrer Betätigung bereits aus einer Fülle der Phänomene ausgewählt, die an sich selbst noch nicht jene Struktur besitzen, wie sie durch die Grundformen des menschlichen Verstandes und der menschlichen Anschauung bestimmt sind! Es ist der — von BERGSON prinzipiell aufgedeckte — Grundirrtum der mechanischen Lebenslehre, daß die Lebenserscheinungen mit Begriffen und in Anschauungsformen sollen erfaßt und erklärt werden, die einem »Verstande« eigen sind, der sich selbst nur im Dienste der dem Menschen eigenen Lebensbetätigung gebildet hat und von ihren Betätigungsrichtungen vollständig abhängig ist[1].

Während in Wirklichkeit Form und Richtung der Lebensbetätigung der verschiedenen Arten in immer neuer Entfaltung in ein unermeßliches All hinausstößt, das die »Natur« im Sinne der durch Raum, Zeit und mechanische Kausalität definierten Ganzheit von Erscheinungen so umfließt, wie das geahnte Sein den Horizont unseres Auges; dem Seefahrer und Entdecker gleich, der kühnen Mutes in das noch nicht durch den Geographen Aufgenommene hineinfährt — und während »Anpassung« durch Werkzeuge nur da erfolgt und Sinn hat, wo die Lebenstätigkeit stagniert und die Erweiterung des Alls durch neue Organbildung nicht mehr vorzunehmen vermag: will jene auf das Ressentiment der relativ Toten über die Lebendigen zurückgehende Auffassung das Leben von Hause aus in Grenzen ein-

---

[1] Siehe H. BERGSON: Evolution créatrice. Hinsichtlich des Verhältnisses von Organisation und Milieu gibt neuerdings treffendere Vorstellungen VON ÜXKÜLL in seinem Buche: »Innenwelt und Umwelt der Tiere«.

sperren, die es sich selbst doch erst geschaffen hat, und will die Organbildung als »Anpassung« an eine Umwelt verstehen, die nur auf einem mehr oder weniger dauernden Stillstand der Lebensbetätigung und Organbildung beruht. Die »Umwelt«, an die wir unsere Werkzeuge anpassen, ist faktisch nur die Ecke, die sich unsere vitale Organisation im Ganzen des Alls erwählt hat, nicht aber ein Ganzes, das uns und alle Lebewesen gleichmäßig umfaßt, und an das sie sich »angepaßt« hätten.

Die moderne vom Ressentiment geleitete Weltanschauung kehrt die Sache um. Sie spekuliert à la baisse, wie alles auf Lebensdepression gestellte Denken es tut, und sucht alles Lebendige nach Analogie mit dem Toten; Leben überhaupt als Zwischenfall in einem mechanischen Weltprozesse, die lebendige Organisation als zufällige Anpassung an eine fest fixierte tote Umwelt zu begreifen: das Auge nach Analogie der Brille, die Hand nach Analogie der Schaufel, das Organ nach Analogie des Werkzeugs.

Kein Wunder, daß sie in der mechanischen Zivilisation, die immer nur eine Folge relativ stagnierender Lebensbetätigung und ein Surrogat für fehlende Organbildung ist, umgekehrt den Triumph, die Fortsetzung und Erweiterung der Lebensbetätigung erblickt, in ihrem grenzenlosen »Fortschritte« aber das eigentliche »Ziel« aller Lebensbetätigung, in der grenzenlosen Ausbildung des berechnenden Verstandes den »Sinn« des Lebens.

Es ist nur eine Folge dieser Grundanschauung über das Verhältnis von Organ zu Werkzeug, daß der spezifische Nützlichkeitswert des Werkzeugs sowohl dem »Lebenswert« als dem »Kulturwert« übergeordnet wird[1]. Ja, diese Werteverschiebung ist in letzter Instanz nicht die Folge, sondern der Grund dieser falschen Weltanschauung. Ceteris paribus ist es das vital untergeordnetere, relativ stagnierende Menschenwesen, „das »Schlechtweggekommene«, welche das Werkzeug über die — ihm natürlich fehlenden — vitalen Werte stellt! Es ist der Kurzsichtige, der die Brille lobt, der Lahme, der den Stab, der schlechte Bergsteiger, der Steigeisen lobt und Seil — das der bessere ihm mit seinen Armen hält. Nicht die Torheit soll damit gesagt sein, daß der Mensch keine Werkzeuge bilden solle,

[1] Den Kulturwert betrachten wir als »höher« als den Lebenswert. Doch soll auf dieses gesamte Wertgebiet hier keine Rücksicht genommen werden.

daß Zivilisation überhaupt ein »Mißgriff« war. Der Mensch muß, als die stabilste der Tierarten, Zivilisation bilden und er soll es — so weit edlere Kräfte durch den Dienst, die ihm untergeordnetere, schließlich die Kräfte der toten Natur leisten, hierdurch entlastet werden. Aber dies nur in den Grenzen, als sie dem Leben und dem größeren Leben dient. Nicht der Wert des Werkzeugs, sondern sein Vorzugswert vor dem Organ ist Folge des Ressentiment!

Es gibt vielleicht keinen Punkt, über den die Einsichtigen und Gutgesinnten unserer Zeit einiger sind als darin: daß in der Entfaltung der modernen Zivilisation die Dinge des Menschen, die Maschine des Lebens, die Natur, die der Mensch beherrschen wollte und sie darum auf Mechanik zurückzuführen versuchte, des Menschen Herr und Meister geworden ist; daß die »Dinge« immer klüger und kraft-,rvolle immer schöner und größer, der Mensch, der sie schuf, aber immer kleiner und bedeutungsloser, immer mehr Rad in seiner eigenen Maschine geworden ist.

Aber viel zu wenig macht man sich klar, daß diese allseits anerkannte Tatsache eine Folge einer Perversion der Wertschätzung ist, die ihre Wurzel im Sieg der Werturteile der vital Tiefstehendsten hat, der Niedrigsten, der Parias des menschlichen Geschlechts, und daß Ressentiment ihre Wurzel ist! Die gesamte mechanistische Weltanschauung (soweit sie sich metaphysische Wahrheitsbedeutung beilegt) ist nur das ungeheure intellektuelle Symbol des Sklavenaufstandes in der Moral[1]. Nur ein Nachlassen, ein konstitutiv gewordenes Nachlassen der Lebensherrschaft über den Stoff, der Geistesherrschaft und voran der Willensherrschaft über den Automatismus des Lebens vermag das Werden und die Ausbreitung der mechanischen Weltansicht und der ihr entsprechenden Wertschätzungen, die sie schufen, verständlich zu machen[2].

Hat man sich des Irrtums dieser Grundvorstellung vom Verhältnis des Organs zum Werkzeug bemächtigt, so werden eine ganze Fülle

---

[1] Selbstverständlich handelt es sich hier nicht darum, den Wert der mechanischen Naturansicht als solchen anzuzweifeln; nur die falsche erkenntnistheoretische Dignität derselben, sofern sie entweder metaphysisch genommen oder auf das Apriori eines »reinen« Verstandes zurückgeführt wird, steht in Frage.

[2] Ist es ein Zufall, daß die größte Leistung des Ressentiment in der Neuzeit, die französische Revolution mit der äußersten Herrschaft der mechanischen Weltanschauung zusammenfällt?

von Erscheinungen unseres Zeitalters verständlich, die allesamt auf dieser Voraussetzung beruhen.

An erster Stelle alle negativen Folgeerscheinungen eines einseitigen Industrialismus. Wer die Werkzeugszivilisation für eine Fortbildung der Organbildung hält, der muß dem Industrialismus eine schrankenlose Entfaltung wünschen. Alle Lebensschädigungen, die er bewirkt, z. B. Frauen- und Kinderarbeit, auflösende Tendenz gegen die Familie, Großstadtbildung mit ihren gesundheitsschädlichen Folgen, konstitutive Schädigungen der Lebenskraft ganzer (Arbeits-)Berufe durch die mit dem technischen Prozeß verbundenen Gifte, Spezialisierung der Betätigung der Menschen im Dienste der Maschinen bis zum Rädchenwerden, steigende Knüpfung der Eheeingehung, ja der Zeugungsmöglichkeit, an Besitz und Geld — unabhängig von den vitalen Qualitäten —, Auflösung der nationalen Einheiten, — werden in diesem Falle immer noch als mehr oder weniger vorübergehende Schäden betrachtet werden können, die eine noch höhere Steigerung des Industrialismus wieder aufheben wird. Das ist z. B. die Methode, die HERBERT SPENCER zur Rechtfertigung des Industrialismus mit strenger und bewunderungswerter Konsequenz einschlägt.

Ganz anders, wenn dieser Grundirrtum aufgegeben wird! Dann ist eine jede Fortbewegung des Industrialismus nicht unbedingt, sondern nur unter der Bedingung wertvoll, daß sie Lebenswerte nicht dauernd schädigt. Wir werden dann z. B. sagen müssen: die Erhaltung der Gesundheit der Rasse und in ihr der Gruppen im Maße ihrer vitalen Tüchtigkeit und ihrer vital wertvollen »edlen« Eigenschaften und Kräfte ist ein Selbstwert gegenüber ihren nützlichen Leistungen und verdient den Vorzug, auch wo eine Verlangsamung der industriellen Entwicklung damit verknüpft ist. Die Einheiten der Familie und der Nation bedürfen einer Pflege und Stützung auch da, wo diese nachgewiesenermaßen den industriellen Fortschritt und die Ausbreitung der Zivilisation verlangsamt. Die Gruppen, in die ein Volk zerfällt, verdienen eine Vergünstigung in der Verteilung der Güter und Ehren nicht nach dem Maße von Beitrag, den sie für die Produktion der Nutz- und Genußgüter leisten, sondern in erster Linie nach ihrer historisch-politischen Bedeutung, die sie für Aufbau und für Erhaltung der vital wertvollen Herrschaftsverhältnisse im Volke besitzen. Die Landwirtschaft ist eine an sich wert-

vollere Betätigung als die Industrie und der Handel und verdient schon aus dem Grunde Erhaltung und Förderung, daß sie eine gesündere und alle Kräfte gleichmäßig beschäftigende Lebensweise mit sich führt; und da sie die nationalen Einheiten *unabhängig* vom Auslande macht, verdient sie auch dann Erhaltung und Pflege, wenn sich der Fortschritt in der Industrialisierung — rein ökonomisch gesehen — tatsächlich *besser* verlohnte. Dasselbe gilt für die Erhaltung der Tierarten und Pflanzenarten, der Wälder, des Landschaftsbildes.

Sieht man auf die Umwertung des Verhältnisses von Organ und Werkzeug als Ganzes hin, so stellt der Geist der modernen Zivilisation nicht, wie Spencer meinte, einen Fortschritt, sondern einen *Niedergang* der Entwicklung der Menschheit dar. Er stellt die Herrschaft der Schwachen über die Starken, der Klugen über die Edlen, der bloßen Quantitäten über die Qualitäten dar! Er dokumentiert sich als eine Dekadenzerscheinung darin, daß er überall ein Nachlassen der zentralen, leitenden Kräfte im Menschen gegen die Anarchie seiner automatischen Strebungen bedeutet, ein Vergessen der Zwecke über die Entfaltung bloßer Mittel. Und das ist Dekadenz!

:: VERLAG VON WILHELM ENGELMANN IN LEIPZIG ::

Enzyklopädisches

Handbuch des Kinderschutzes und der Jugendfürsorge

Herausgegeben

unter Mitwirkung hervorragender Fachleute

von

Dr. phil. Th. Heller
Direktor der heilpädagog. Anstalt Wien-Grinzing

Dr. jur. Fr. Schiller
Magistratsrat, Breslau

Dr. med. M. Taube
Geh. Sanitätsrat, Leipzig

Zwei Bände

VIII, 786 Seiten. Lex. 8

Geheftet ℳ 30.—, in zwei Leinenbänden ℳ 32.50,

in einem Halbfranzband ℳ 33.—

Aus den Besprechungen:

Das Werk kann besten Gewissens empfohlen werden und wird zweifellos seinen Weg finden. Altschul. *(Prager Med. Wochenschrift. 1911. Nr. 3.)*

Aus der ganzen Anlage und Durchführung dieses Werkes geht hervor, daß hier eine überaus wertvolle, wissenschaftlich auf der Höhe der Zeit stehende Enzyklopädie ins Leben gerufen wird, die von allen Freunden, Ärzten, Seelsorgern, Eltern, Jugendpolitikern mit größtem Nutzen verwertet werden wird.

(Literarische Beilage zur Augsburger Postzeitung, 24. März 1911.)

Für alle, die auf dem Gebiet des Kinderschutzes und der Jugendfürsorge arbeiten, und die weder Zeit noch Gelegenheit haben, die Fachliteratur dieses Gebietes zu studieren, ist dieses Buch eine große Hilfe, da man sich dank der sachlichen Abhandlung leicht über die einzelnen Gebiete und Fragen orientieren kann.

(Mitteilungen des Vereins zum Schutz der Kinder vor Ausnutzung und Mißhandlung. XIII. Jahrg. Nr. 1 [Januar]. 1911.)

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.